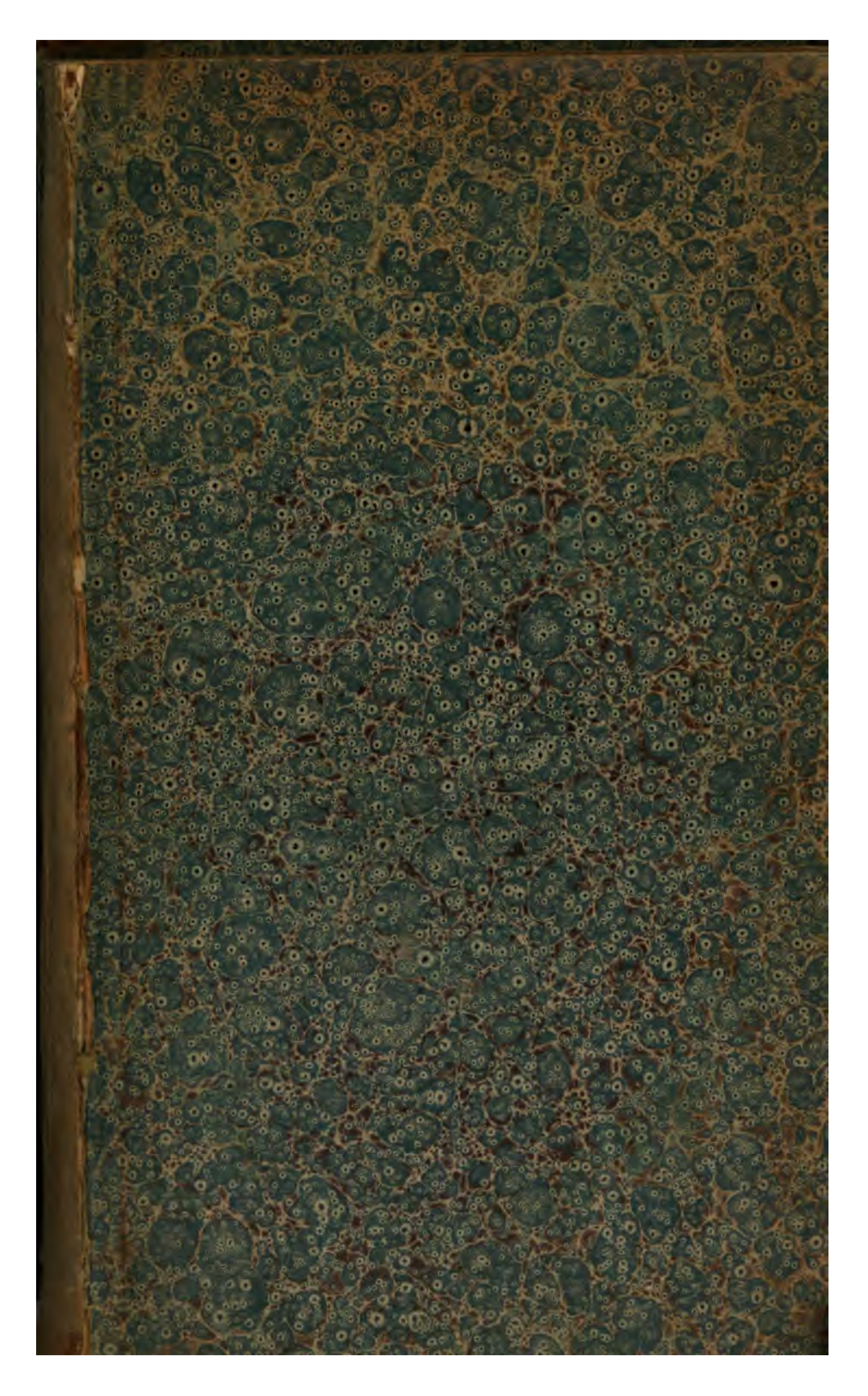

LIBRAIRIE
Française, Espagnole, Anglaise, Italienne, &c.
HECTOR BOSSANGE & C.ie
Commissionnaires p. l'Étranger,
A PARIS.
1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID.

PARIS, IMPRIMERIE DE GAULTIER-LAGUIONIE,
Hôtel des Fermes.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

THOMAS REID,

CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

PUBLIÉES

PAR M. TH. JOUFFROY,

AVEC

DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD

ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME VI.

PARIS,

CHEZ A. SAUTELET ET CIE, LIBRAIRES,

RUE DE RICHELIEU, N° 14;

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1829.

ESSAIS

SUR LES FACULTÉS

DE L'ESPRIT HUMAIN.

TOME IV.

FACULTÉS ACTIVES.

Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum.
MICH., cap. VI, v. 8.

ESSAIS
SUR LES FACULTÉS ACTIVES
DE L'HOMME.

ESSAI III.

DES PRINCIPES D'ACTION.

PARTIE I.

DES PRINCIPES MÉCANIQUES D'ACTION.

CHAPITRE I.

DES PRINCIPES D'ACTION EN GÉNÉRAL.

Dans le sens rigoureux et philosophique du mot, les *actions* d'un homme sont celles qu'il a préalablement conçues et voulues. Tel est le sens dans lequel nous employons ce terme en morale, et jamais nous n'imputons à quelqu'un comme son fait les actes que sa volonté n'a point consentis. Mais, quand il n'est pas question d'imputation morale, le mot prend une acception plus étendue, et nous appelons *actions* de l'homme beaucoup de choses qu'il n'a préalablement ni conçues ni voulues. C'est

en considérant les actions de l'homme sous ce dernier point de vue qu'on les a divisées en actions *volontaires*, actions *involontaires* et actions *mixtes*. On entend par *actions mixtes*, cette classe d'actions qui, sans être hors du pouvoir de la volonté par leur nature, sont néanmoins exécutées le plus souvent sans qu'elle intervienne.

Ce serait faire violence à l'usage que de ne pas employer le mot *action* dans ce sens populaire; nous lui conserverons cette signification en examinant les principes d'action dont l'esprit humain est pourvu.

Par *principes d'action*, j'entends tout ce qui nous excite à agir.

Si rien ne nous excitait à l'action, c'est en vain que la puissance active nous eût été donnée; n'ayant aucun motif pour en diriger les actes, l'esprit vivrait dans un état de parfaite indifférence ; il lui importerait peu de faire ceci ou cela, d'agir ou de ne pas agir ; la puissance active ne se déploierait jamais en lui, ou n'aboutirait qu'à des actes insignifiants et frivoles qui ne seraient ni bons ni mauvais, ni raisonnables ni insensés. L'action la moins importante implique quelque mobile, quelque motif, quelque raison.

L'étude et la classification des différents principes d'action que Dieu a mis en nous forme donc une partie importante de la philosophie de l'esprit humain.

C'est par cette étude que nous pouvons découvrir le but de la vie et le rôle qui nous est assigné sur le théâtre du monde. Nulle autre partie de notre constitution n'est plus digne de notre contemplation et ne parle plus haut de la sagesse et de la providence du Créateur; nulle autre ne nous révèle plus clairement ses intentions, et ne nous enseigne mieux ce qu'il a voulu que nous fissions de la puissance qu'il nous a concédée.

Ce n'est point sans une grande défiance que j'entame un pareil sujet; presque tous les auteurs de quelque nom qui l'ont traité ont abouti à des conclusions différentes, et nul n'a été assez heureux pour satisfaire ceux qui l'ont suivi.

Il est une branche des connaissances humaines très-justement estimée, qu'on appelle *la connaissance du monde et des hommes* : elle consiste à savoir d'après quels principes les hommes se conduisent en général, et elle est le fruit ordinaire de l'expérience et d'une sagacité d'observation que donne la nature.

Un homme de quelque discernement, qui a eu l'occasion de traiter d'importantes affaires avec une foule de personnes d'âge, de sexe, de rang et de profession différente, apprend à juger de ce qu'il faut attendre des hommes en une circonstance donnée et des meilleurs moyens de les amener à faire ce qu'il désire. Cette connaissance joue un si grand rôle dans la vie pratique qu'on la nomme *connaissance des hommes*, *connaissance de la nature humaine*.

Elle serait d'un grand usage à celui qui méditerait sur le sujet que nous nous sommes proposé, mais elle ne suffirait pas à elle seule pour le faire pleinement connaître.

L'homme du monde conjecture avec un haut degré de probabilité la conduite que tiendra tel individu dans telles circonstances données, et c'est là tout ce qu'il a besoin de savoir; entrer dans le détail des divers principes qui influent sur les actions humaines, leur assigner leurs différents domaines, leur donner des noms distincts, les définir, n'est pas son affaire mais celle du philosophe. Et en effet c'est un sujet hérissé de grandes difficultés par plusieurs causes.

La première est le grand nombre de principes qui déterminent les actions humaines.

L'homme a été appelé, non sans raison, un abrégé de l'univers. Son corps qui exerce une grande influence sur son ame, étant une partie du monde matériel, est soumis à toutes les lois de la matière inanimée; pendant une certaine période de son existence, l'état de l'homme ressemble beaucoup à celui d'un végétal : il s'élève par degrés insensibles à la vie animale, et enfin à la vie rationnelle, et il réunit alors les principes qui appartiennent à tout ce qui existe.

Une autre cause de la difficulté qu'on éprouve à démêler les différents principes d'action de l'humanité, c'est que la même action, et souvent la même conduite ou la même suite d'actions, peut procéder de principes très-différents.

Les hommes qui sont entêtés d'une hypothèse n'en cherchent ordinairement pas d'autre preuve, si ce n'est qu'elle sert à expliquer les phénomènes pour lesquels on l'a inventée. C'est un genre de preuve fort dangereux dans toutes les sciences, et auquel il ne faut jamais se fier; bien moins encore quand les faits à expliquer sont des actions humaines.

La plupart des actions humaines procèdent de principes divers qui concourent à les diriger; et selon que nous sommes disposés à juger bien ou mal de l'individu ou de l'espèce, nous imputons le fait aux meilleurs principes ou aux pires, laissant de côté d'autres motifs qui n'ont pas eu moins de part à l'action.

Il n'y a que deux méthodes pour découvrir les principes qui font agir les hommes, c'est l'observation de la conduite d'autrui et l'observation de nos propres actes et de notre conscience. La première offre beaucoup d'incertitude, la seconde beaucoup de difficulté.

Les caractères des hommes sont extrêmement variés, et nous ne pouvons observer la conduite que d'une bien petite partie de l'espèce. Un homme diffère non-seulement

des autres, mais de lui-même, selon les différents temps et les différentes circonstances; suivant qu'il se trouve dans la société de ses supérieurs, de ses inférieurs ou de ses égaux; sous les yeux des étrangers, ou dans le sein de sa famille, ou loin de tout regard humain; enfin selon qu'il est dans la bonne ou la mauvaise fortune et de bonne ou de mauvaise humeur. Les hommes mêmes qui ont avec nous les relations les plus familières nous sont mal connus; nous ne voyons qu'un petit nombre de leurs actions, et cette observation ne peut nous conduire qu'à des présomptions, jamais à la certitude sur les principes qui les font agir.

On peut sans doute parvenir à connaître d'une manière certaine les principes d'après lesquels on agit soi-même, parce qu'on en a conscience; mais cette connaissance demande une étude attentive des opérations de notre ame, ce qui se rencontre très-rarement. Il est peut-être plus commun d'avoir une juste idée du caractère de l'homme en général ou des personnes avec lesquelles on vit, que de bien connaître son propre caractère.

La plupart des hommes par orgueil et par vanité sont sujets à se croire meilleurs qu'ils ne le sont réellement; et quelques-uns, par mélancolie ou par de faux principes religieux, sont portés à s'estimer moins qu'ils ne valent.

Il nous faut donc examiner notre cœur avec scrupule et impartialité pour parvenir à une notion claire des divers principes qui influent sur notre conduite. Nous pouvons juger de la difficulté de cette étude par les systèmes opposés et contradictoires que les philosophes ont imaginés sur ce sujet, depuis les siècles les plus reculés jusqu'à nos jours.

Durant la période de la philosophie grecque, les Platoniciens, les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Épicuriens

avaient chacun leur système; dans le moyen âge, les Scholastiques et les Mystiques mirent au jour des opinions diamétralement opposées; et depuis la renaissance des lettres, aucune controverse n'a été plus vivement agitée, surtout parmi les philosophes anglais, que la dispute sur les mobiles de la volonté humaine.

On a déterminé à la satisfaction des savants, quelles sont les forces qui dirigent les planètes et les comètes dans les régions illimitées de l'espace; mais on n'a jamais pu satisfaire personne sur les forces que chacun sent en soi-même et qui dirigent notre conduite.

Les uns ne reconnaissent pour principe que l'amour de soi; les autres ramènent tout à l'amour des plaisirs sensuels diversement modifié par l'association des idées; ceux-ci admettent une bienveillance désintéressée de compagnie avec l'amour de soi; ceux-là réduisent tout à la raison et à la passion; d'autres à la passion toute seule; et il n'y a pas moins de dissidences sur le nombre et la distribution des passions.

Les noms qu'on donne aux divers principes d'action ont si peu de précision, même dans les écrivains les plus corrects et les plus purs de chaque langue, que ce n'est pas une petite difficulté de les désigner et de les classer convenablement.

On ne peut pas dire que les mots *appétit*, *passion*, *affection*, *intérêt*, *raison*, aient une signification déterminée. On les prend tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus étroit; le même principe est appelé tantôt de l'un de ces noms, tantôt de l'autre; et souvent on donne le même nom à des principes d'une nature très-différente.

Pour remédier à cette confusion de mots, il semblerait peut-être convenable d'en inventer de nouveaux; mais il

y a si peu d'écrivains qui aient droit à ce privilége, que je ne le réclamerai pas pour moi; je tâcherai seulement de classer les divers principes des actions humaines aussi distinctement que j'en suis capable, et d'indiquer de mon mieux leur différence spécifique; quant aux noms, je m'écarterai le moins possible de l'usage ordinaire.

Il est quelques principes d'action qui ne supposent ni attention, ni délibération, ni volonté pour agir; pour les distinguer, nous les appellerons *principes mécaniques*. Nous donnerons à une autre classe le nom de *principes animaux*, parce qu'ils sont communs à l'homme et à la brute. Une troisième classe sera celle des *principes rationnels*, qui appartiennent en propre à l'homme, en tant que créature raisonnable.

CHAPITRE II.

DE L'INSTINCT.

On peut, je crois, réduire les principes mécaniques d'action à deux espèces, les *instincts* et les *habitudes*.

Par *instinct*, j'entends une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions, sans que nous ayons de but devant les yeux, sans délibération, et très-souvent sans aucune idée de ce que nous faisons.

Ainsi un homme respire tant qu'il est en vie par la contraction et l'expansion alternatives de certains muscles au moyen desquels la poitrine, et par suite les poumons, sont contractés et dilatés. Un enfant nouveau né ignore sans aucun doute que la respiration est nécessaire à la

vie dans son nouvel état; il ne sait point comment cette action doit être exécutée; il n'en a même aucune idée, aucune conception; cependant aussitôt qu'il est né il respire avec une parfaite régularité, comme s'il l'avait appris, et qu'il en eût contracté l'habitude par une longue pratique.

C'est par le même genre de principes qu'un enfant nouveau né, quand son estomac est vide et que la nature a porté le lait dans le sein de la mère, suce et avale cette liqueur comme s'il connaissait les principes de cette opération, et qu'il eût acquis l'habitude de les pratiquer.

Sucer et avaler sont des opérations très-complexes. Les anatomistes ont décrit environ trente paires de muscles employées dans la succion; chacun de ces muscles doit être servi par son nerf propre, et ne peut agir que par l'influence de ce dernier; l'action de tous ces muscles et de tous ces nerfs n'est pas simultanée: ils doivent se mouvoir dans un certain ordre, et cet ordre n'est pas moins nécessaire que l'action elle-même.

Cette suite régulière d'opérations est exécutée selon les règles de l'art le plus délicat, par l'enfant qui ne possède ni art, ni science, ni expérience, ni habitude.

J'admets qu'il éprouve la sensation désagréable de la faim et qu'il ne tette plus lorsque cette sensation a cessé. Mais qui lui a appris que l'on pouvait éloigner cette sensation désagréable? Qui lui en a montré les moyens? Il est évident qu'il ne sait rien de tout cela; car il tettera un doigt ou un morceau de bois aussi bien que la mamelle.

C'est encore par un principe semblable que les enfants crient quand ils souffrent ou sont blessés; qu'ils s'effraient quand on les laisse seuls, surtout dans les ténèbres; qu'ils tressaillent quand ils sont en danger de tom-

ber; qu'ils ont peur d'une figure sévère ou d'un ton de voix menaçant; et qu'un air de bonté, une voix douce et caressante les charme et les réjouit.

Dans les animaux que nous connaissons le mieux et que nous regardons comme les plus parfaits, nous voyons les mêmes instincts que dans l'espèce humaine, ou des instincts presque semblables, appropriés à la condition et au genre de vie de chacun.

Il y a en outre chez les brutes des instincts particuliers à chaque espèce, qui se trouve ainsi préparée pour attaquer, se défendre, pourvoir à ses besoins et à ceux de ses petits.

S'il est certain que la nature a fourni aux divers animaux diverses armes pour la défense et l'attaque, il ne l'est pas moins qu'elle leur en a enseigné l'emploi; c'est elle qui a montré de quel usage pouvait être au taureau et au belier leurs cornes, au cheval ses pieds, au chien ses dents, au lion sa griffe, au sanglier ses défenses, aux abeilles et aux guêpes leur aiguillon.

Les ouvrages des animaux nous offrent une étonnante variété d'instincts particuliers à chaque espèce soit sociale soit solitaire. Tels sont les nids des oiseaux, dont la situation et la forme sont si semblables chez la même espèce, si diverses chez les espèces différentes; les toiles des araignées et des autres insectes filateurs; le cocon du ver à soie; les magasins des fourmis et des autres insectes fouilleurs; les rayons des guêpes, des frelons, et des abeilles; les écluses et les maisons des castors.

L'instinct des animaux est une des parties les plus attrayantes et les plus instructives d'une étude pleine d'attraits, celle de l'histoire naturelle, et elle mérite d'être plus cultivée qu'elle ne l'a été jusqu'à présent.

Tous les arts de fabrication, parmi nous, ont été inven-

tés par un homme, améliorés par d'autres, et portés à la perfection à l'aide du temps et de l'expérience; les hommes apprennent ces arts par une longue pratique, qui devient une habitude; ils varient de siècle en siècle et de nation en nation, et ne se rencontrent que chez les individus qui les ont appris.

Or, les arts de l'animal diffèrent de ceux de l'homme par plusieurs caractères frappants.

Aucun animal ne peut s'attribuer l'invention de l'art propre à l'espèce; aucun n'a jamais introduit de perfectionnement, ni de variation dans la pratique primitive. Dès sa naissance chaque individu montre dans cet art une égale adresse; sans leçon, sans expérience, sans habitude, chacun le possède et le pratique par une sorte d'inspiration. Je ne veux pas dire que la nature lui en inspire les principes ou les règles, mais elle lui donne l'aptitude à le pratiquer d'une manière aussi parfaite que s'il en connaissait les principes, les règles et le but.

Ceux d'entre les animaux qui ont le plus d'intelligence peuvent apprendre à faire beaucoup de choses qu'ils ne font pas par instinct; ce qu'ils ont appris, ils le font avec plus ou moins d'habileté, selon leur sagacité et leur instruction. Mais dans les arts qui leur sont naturels, ils n'ont besoin ni de leçon ni d'exercice; et il n'arrive jamais que l'art se perfectionne ou se perde. Les abeilles recueillent leur miel et leur cire, construisent leurs rayons, et élèvent les nouveaux essaims, ni mieux ni plus mal qu'au temps où Virgile chantait si doucement leurs travaux.

L'œuvre de chaque animal est exactement comme les œuvres de la nature, parfaite dans son espèce, et à l'épreuve de l'examen le plus sévère du mécanicien et du géomètre. C'est ce qui sera mieux compris par un

exemple emprunté à l'insecte dont nous venons de parler.

Les abeilles, comme on sait, composent leurs rayons d'une double série de petites cellules opposées les unes aux autres par le fond, et qui sont destinées à recevoir la provision de miel et la jeune génération. Pour que les cellules fussent toutes égales et semblables, sans aucun intervalle inutile, il fallait qu'elles eussent une figure déterminée; or il n'y en a que trois qui satisfassent à ces conditions : le triangle équilatéral, le carré, et l'hexagone régulier.

Les géomètres savent très-bien qu'il n'y a pas une quatrième manière de partager un plan en espaces égaux et similaires sans laisser d'interstices. De ces trois figures l'hexagone est celle qui convient le mieux, et pour la solidité du rayon, et pour l'usage auquel il est destiné. Les abeilles, comme si elles le savaient, font leurs cellules hexagones.

Comme les rayons sont composés d'un double rang de cellules, les cellules opposées pouvaient être adossées cloison contre cloison et fond contre fond; ou bien le fond des cellules antérieures pouvait s'appuyer sur les cloisons des cellules postérieures, comme un mur sur des éperons qui le soutiennent. Ce dernier mode est celui qui présente le plus de solidité; aussi le fond de chaque cellule est-il appuyé sur le point où se rencontrent trois cloisons du côté opposé, ce qui lui donne toute la force qu'on peut désirer.

Le fond d'une cellule pouvait être un plan perpendiculaire aux cloisons latérales, ou il pouvait être composé de plusieurs plans formant une angle solide à leur point de rencontre; ce n'est que par l'une ou l'autre de ces méthodes que les cellules opposées pouvaient être semblables sans place perdue; et pour cela les plans dont le fond est composé, s'ils étaient plus d'un, devaient être au nombre de trois, ni plus ni moins.

On a démontré qu'à former le fonds de chaque cellule avec trois plans qui se rencontrent au milieu, il y a une économie de matériaux et de travail, qui n'est nullement à négliger. L'abeille, comme si elle connaissait les principes de la géométrie des solides, les suit très-exactement; le fond de chaque cellule est composé de trois plans qui forment des angles obtus avec les cloisons latérales et entre eux, et se rencontrent au milieu du fond; les trois arêtes de ce fond sont soutenues par trois cloisons appartenant à l'autre côté, et leur point de rencontre est soutenu par l'intersection de ces cloisons.

Un autre exemple d'habileté géométrique mérite encore d'être cité dans la structure du rayon.

C'est un problème de mathématiques très-curieux de déterminer sous quel angle précis les trois plans qui composent le fond d'une cellule doivent se rencontrer pour offrir la plus grande économie ou la moindre dépense possible de matériaux et de travail.

Ce problème appartient à la partie transcendante des mathématiques, et est l'un de ceux qu'on appelle problèmes de *maxima* et de *minima*. Il a été résolu par quelques mathématiciens, particulièrement par l'habile Maclaurin, d'après le calcul infinitésimal, et l'on trouve cette solution dans les transactions de la Société royale de Londres. Ce savant a déterminé avec précision l'angle demandé; et il a trouvé, après la plus exacte mesure que le sujet pût admettre, que c'est l'angle même sous lequel les trois plans du fond de la cellule se rencontrent dans la réalité.

Demanderons-nous maintenant quel est le géomètre qui a enseigné aux abeilles les propriétés des solides, et l'art de résoudre les problèmes de *maxima* et de *minima*? Si un rayon de miel était un ouvrage de l'art humain,

tout homme de sens conclurait sans hésiter, que celui qui en aurait inventé la construction aurait compris les principes sur lesquels il est construit.

Nous n'avons pas besoin de dire que les abeilles ne savent rien de tout cela; elles travaillent très-géométriquement, sans aucune connaissance de la géométrie; à-peu-près comme un enfant qui, en tournant la manivelle d'un orgue de Barbarie, fait de bonne musique sans être musicien.

L'art n'est pas dans l'enfant, mais dans celui qui a fait l'orgue. De même, quand une abeille construit son rayon d'une manière si géométrique, la géométrie n'est pas dans l'abeille, mais dans le grand géomètre qui a fait l'abeille et tout ce qui existe, avec nombre, poids et mesure.

Pour revenir aux instincts de l'homme, les plus remarquables sont ceux qui se manifestent dans l'enfance, quand nous ignorons encore tout ce qui est nécessaire à notre conservation, quand par conséquent nous péririons si nous n'avions pas un guide invisible qui nous conduisît, aveugles que nous sommes, dans la voie que nous prendrions si nous avions des yeux pour la voir.

Outre les instincts qui se manifestent seulement dans l'enfance et qui sont destinés à suppléer alors au défaut de l'intelligence, il en est beaucoup d'autres qui nous accompagnent dans la vie, et qui viennent au secours de nos facultés intellectuelles à tous les moments de l'existence. On peut les ranger en trois classes.

D'abord il est beaucoup d'actes nécessaires à notre conservation, et que nous accomplissons sans connaître par quels moyens ils doivent l'être.

Un homme sait qu'il doit avaler les aliments pour en être nourri; mais cette opération demande le concours d'un grand nombre de muscles et de nerfs qui lui sont ab-

solument inconnus; s'il devait l'accomplir par le seul secours de son intelligence et de sa volonté, il mourrait de faim avant d'avoir appris à l'exécuter.

Ici l'instinct vient à son aide; il n'a besoin que de vouloir pour avaler; tous les mouvements nécessaires des nerfs et des muscles s'exécutent sur-le-champ, dans l'ordre qui convient, sans qu'il connaisse ou qu'il veuille aucun de ces mouvements.

Demandons-nous maintenant quelle volonté fait mouvoir ces nerfs et ces muscles? Ce n'est pas la sienne assurément; car il ne connaît ni la nature, ni la fonction de ces instruments; il ne les a jamais entendu nommer, il n'y a jamais pensé. Ils sont mus par une impulsion dont la cause est inconnue, sans aucune pensée, aucune volonté, aucune intention de sa part, c'est-à-dire qu'ils sont mus par instinct.

Il en est ainsi, à peu de chose près, de tous les mouvements volontaires du corps, et par exemple de ceux du bras, qui sont aussitôt produits que voulus. On sait que le bras est tendu par la contraction de certains muscles, et que les muscles sont contractés par l'action des nerfs; mais je ne sais rien ni des nerfs, ni des muscles, je n'y pense même pas quand j'étends le bras; et cependant l'action des nerfs et la contraction des muscles, sans avoir été provoquées par moi, produisent immédiatement l'effet que j'ai voulu.

Supposez qu'un poids ne pût être soulevé que par un jeu très-compliqué de leviers, de poulies et d'autres instruments; que ce mécanisme fût derrière un rideau et tout-à-fait ignoré de moi; et que cependant il suffît de ma volonté pour qu'à l'instant la machine se mît à marcher et à lever le fardeau : on ne manquerait pas de conclure qu'une personne cachée derrière le rideau aurait connu ma volonté et aurait mis la machine en mouvement.

Le cas est évidemment fort semblable quand je veux étendre le bras ou avaler un aliment. Mais qu'y a-t-il derrière le rideau pour mettre en mouvement le mécanisme intérieur? Nous ne le savons pas; tant notre constitution est étrange et merveilleuse. Quoi qu'il en soit, il est évident que ces mouvements intérieurs ne sont ni voulus, ni résolus par nous, et que par conséquent ils sont instinctifs.

La seconde classe des instincts qui survivent à l'enfance, a pour objet de déterminer certains actes qui doivent être si fréquemment répétés, que les concevoir et les résoudre chaque fois qu'il est nécessaire, occuperait trop notre pensée et ne laisserait point de place aux autres opérations de l'esprit.

Il faut que nous respirions plusieurs fois par minute, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil; nous sommes obligés de même de fermer souvent les paupières pour conserver le lustre de l'œil; si ces actes exigeaient une attention et une volition particulières chaque fois qu'ils se répètent, ils absorberaient tout notre entendement; la nature nous pousse donc à les faire aussi souvent qu'il le faut, sans que nous ayons besoin d'y penser. Ils ne prennent point de temps, n'apportent pas la moindre interruption à un exercice quelconque de l'esprit, parce qu'ils sont faits par instinct.

La troisième classe se compose des instincts qui interviennent, lorsque l'action doit être faite si soudainement qu'on n'aurait pas le temps de la concevoir et de la vouloir. Qu'un homme perde son équilibre, il fait par instinct un effort instantané pour le recouvrer: l'effort arriverait trop tard, s'il fallait pour le déterminer la décision de la raison et de la volonté.

Quant un objet menace nos yeux, nous les fermons par instinct, et nous pouvons à peine nous en empêcher,

même quand nous savons que la menace n'est qu'un jeu, et qu'elle est sans danger pour nous. J'ai vu faire cette expérience dans un pari, qu'un homme aurait gagné, s'il avait pu tenir ses yeux ouverts tandis qu'un autre faisait semblant d'y porter un coup. La difficulté de cette tentative prouve qu'il peut y avoir lutte entre l'instinct et la volonté, et qu'il n'est pas aisé de résister à l'impulsion de l'instinct, même avec une forte résolution de n'y pas céder.

Ainsi le bienveillant Auteur de la nature appropria nos instincts au défaut et à la faiblesse de notre entendement. Dans l'enfance nous ignorons tout, et cependant il nous faut faire alors beaucoup de choses pour notre conservation : nous les faisons par instinct. Plus tard, il est une foule de mouvements indispensables, soit de nos membres, soit de notre corps, qui ne peuvent être exécutés que par un mécanisme intérieur délicat et compliqué, dont la plupart des hommes ignorent les ressorts, et dont les plus habiles anatomistes savent peu de chose : c'est l'instinct qui met en action tout ce mécanisme ; nous n'avons besoin que de vouloir le mouvement extérieur, et tous les mouvements internes qui doivent le précéder s'exécutent d'eux-mêmes, sans volonté ni commandement de notre part.

De plus, certaines actions doivent se répéter si fréquemment dans le cours de la vie, que si elles exigeaient l'attention et la volonté, nous ne serions pas capables de faire autre chose : elles s'exécutent régulièrement par instinct.

Enfin, pour nous préserver du danger, il faut souvent des mouvements si soudains qu'on n'aurait pas le temps de les concevoir et de les vouloir : c'est encore l'instinct qui les accomplit.

Il est une propriété de la nature humaine que je crois en partie, sinon tout-à-fait instinctive : c'est le penchant à l'imitation.

Aristote a observé, il y a long-temps, que l'homme est un animal imitateur. Il l'est sous plus d'un rapport. On le voit d'abord disposé à imiter ce qu'il approuve; de plus, dans tous les arts, il apprend mieux et avec plus de plaisir par l'exemple que par les règles; enfin l'imitation produite par le ciseau, par le pinceau, par la prose et la poésie, par l'action et le geste, a toujours été pour les hommes un plaisir délicat et favori. Néanmoins, dans tous ces cas, l'imitation est notre but et l'objet de notre volonté, et par conséquent on ne peut pas dire qu'elle soit instinctive.

Mais il me semble que la nature nous dispose à l'imitation des personnes qui vivent avec nous, sans qu'il y ait de notre part ni désir ni volonté d'imiter.

Qu'un Anglais d'un âge mûr vienne fixer sa demeure à Édimbourg ou à Glascow, bien qu'il n'ait pas la moindre intention de se servir du dialecte écossais, mais au contraire le ferme dessein de conserver le sien pur et sans mélange, il trouvera de la difficulté à exécuter cette résolution. Dans le cours de quelques années, il prendra insensiblement et sans intention, le ton, l'accent, et même les locutions de ceux avec lesquels il se trouve; et rien ne pourra l'en préserver, à moins d'un violent dégoût pour tout idiotisme écossais, qui peut-être l'emportera sur l'instinct naturel.

C'est une opinion générale que les enfants apprennent souvent à bégayer par imitation, et je pense que personne n'a jamais eu le désir ni la volonté d'acquérir ce défaut.

Je serais porté à croire que l'imitation instinctive ne contribue pas médiocrement à former les dialectes provin-

ciaux, les singularités d'intonations, de gestes et de manières que nous observons dans quelques familles, les habitudes particulières à chaque rang et à chaque profession, peut-être même les caractères nationaux et le caractère humain en général.

L'histoire nous fournit si peu d'exemples de sauvages élevés dès leurs premières années hors de leurs forêts, qu'on ne peut en tirer aucune conclusion avec grande certitude; mais le seul point sur lequel on m'a paru d'accord, c'est que le sauvage n'offrait que de faibles indices des facultés rationnelles et se distinguait à peine des animaux les plus intelligents.

Or, il y a dans chaque nation un nombre considérable de gens du peuple dont l'intelligence et les mœurs n'ont été cultivées, ni par eux-mêmes, ni par autrui; cependant nous remarquons une différence immense entre cette classe d'hommes et les sauvages.

Cette différence est entièrement le fruit de la société, et dérive je crois, en grande partie, sinon en totalité, d'une imitation involontaire et instinctive.

Et en effet, peut-être l'instinct, c'est-à-dire un mouvement naturel et aveugle, guide-t-il non-seulement nos actions, mais en certains cas notre jugement et notre croyance.

Quand on considère l'homme comme une créature raisonnable, il semble qu'il ne devrait pas avoir de croyance qui ne fût appuyée sur une preuve soit probable soit démonstrative; et de là vient qu'on s'imagine communément que nos opinions sont toujours déterminées par une évidence réelle ou apparente.

Si cela était, nous ne croirions que sur preuve ou sur ce qui nous semblerait tel. Or je soupçonne qu'il n'en est pas ainsi, et qu'au contraire, avant d'arriver au plein usage de nos facultés rationnelles, nous croyons et sommes obligés

de croire beaucoup de choses sans l'ombre d'une preuve.

Les facultés que nous partageons avec les brutes se développant de meilleure heure que la raison, nous sommes des animaux sans raison long-temps avant de mériter le nom d'animaux raisonnables. Nos progrès rationnels sont insensibles, et nous ne pouvons suivre à la trace l'ordre dans lequel ils se succèdent; car la réflexion, qui seule pourrait nous révéler la marche progressive de nos facultés, vient trop tard pour l'observer. D'un autre côté, certaines opérations des animaux ressemblent tellement à la raison, qu'il n'est pas facile de les en distinguer. Je ne puis dire si les brutes ont quelque chose qu'on puisse proprement appeler *croyance*, mais leurs actions indiquent en elles je ne sais quoi qui y ressemble beaucoup.

Il est donc possible qu'il y ait dans l'homme des croyances instinctives, semblables à celles qu'on est tenté d'attribuer aux animaux, et différant essentiellement de la croyance rationnelle, qui est fondée sur l'évidence. Ce qu'il y a de sûr du moins, c'est qu'il y a en nous quelque chose qu'on appelle *croyance*, et qui n'a pas l'évidence pour fondement.

Nous avons besoin de connaître beaucoup de vérités avant que nous soyons capables de discerner sur quelle base elles s'appuient. Si nous nous abstenions de croire jusqu'à ce que nous fussions en état de peser les preuves, nous perdrions tout le bienfait de cette première instruction, sans laquelle nous ne pourrions jamais ac quérir l'usage de nos facultés rationnelles.

L'homme n'arriverait point à l'exercice de sa raison, s'il n'était élevé dans la société de créatures raisonnables; il en profite, et par l'imitation de ce qu'il voit faire aux autres, et par l'instruction et les connaissances qu'on

lui communique : sans ce secours il ne pourrait se préserver de la destruction, ni développer son intelligence.

Les enfants ont mille choses à apprendre; et ils en apprennent beaucoup plus chaque jour que ne sont disposés à le croire ceux qui n'ont jamais fait attention à leurs progrès.

Il faut que le disciple croie, *Oportet discentem credere* : c'est là un adage vulgaire. Il faut donc que les enfants, qui ont tout à apprendre, croient à leurs maîtres. Ils ont besoin, depuis le premier âge jusqu'à douze ou quatorze ans, d'une foi plus énergique que durant le reste de leur vie. Mais d'où leur viendra ce degré de foi si nécessaire? Si leur foi devait reposer sur l'évidence, il faudrait que le degré d'évidence réelle ou apparente répondît à l'intensité de conviction qu'exige leur état; mais il arrive, en réalité, qu'il faut que leur foi soit au plus haut degré lorsque l'évidence est justement au plus bas. Aussi croient-ils une foule de choses avant d'avoir jamais songé à l'évidence: la nature supplée à l'absence des preuves, et leur inspire une confiance instinctive qui n'en a pas besoin.

Ils croient tout ce qu'on leur dit, et reçoivent avec confiance le témoignage du premier venu, sans jamais chercher une raison pour en agir ainsi.

Si un père ou un maître leur ordonnait de croire, ce serait en vain; car la croyance n'est pas en notre pouvoir; mais, dans ce premier âge, elle est sous le joug du simple témoignage en matière de fait et de la simple autorité en toute autre matière, comme elle est, dans un âge plus avancé, sous le joug de l'évidence.

Ce ne sont pas toutefois les paroles du témoin mais sa croyance qui les fait croire; car les enfants apprennent de bonne heure à distinguer ce qui est dit par plaisanterie, de ce qui est dit sérieusement. Ce qui leur semble

dit par plaisanterie ne produit chez eux aucune croyance : ils font gloire de montrer qu'on ne leur en impose point. Quand les signes de croyance sont équivoques dans celui qui parle, il est divertissant d'observer avec quelle inquiétude ils cherchent à démêler dans ses traits, s'il croit réellement à ce qu'il dit, ou s'il en fait semblant. Aussitôt que ce point est éclairci, leur croyance se règle sur la sienne : s'il doute, ils doutent de même; s'il est assuré, ils partagent son assurance.

On sait quelle profonde impression produisent sur l'enfance les principes religieux inculqués avec zèle. La croyance absurde des revenants et des fantômes, imprimée de bonne heure dans l'esprit, résiste quelquefois, même chez des hommes éclairés, à toute conviction rationnelle.

Quand nous arrivons à faire usage de la raison, le témoignage accompagné de certaines circonstances, ou même l'autorité, peuvent nous offrir un fondement rationnel de croyance; mais chez les enfants, ces deux principes agissent, comme une démonstration, sans aucun égard aux circonstances. Et comme ils ne cherchent et ne peuvent donner aucune raison de leur foi au témoignage ou à l'autorité, il en résulte qu'elle est l'effet d'une impulsion naturelle et que nous pouvons l'appeler *instinctive*.

J'ajouterai encore un exemple d'une foi évidemment instinctive. L'enfant de l'âge le plus tendre croit qu'un événement qu'il a observé se reproduira dans des circonstances semblables. Un enfant de six mois, qui s'est brûlé le doigt à la flamme ne l'en approchera plus; et si vous faites semblant de vouloir y porter ses doigts, vous verrez par les signes les plus manifestes qu'il s'attend à éprouver la même douleur.

Hume a montré fort clairement que cette croyance n'est l'effet ni du raisonnement, ni de l'expérience; il s'efforce d'en rendre compte par l'association des idées, et quoique sur ce point il ne m'ait pas convaincu, je ne le contesterai pas maintenant; il suffit à mon sujet que cette croyance ne soit pas fondée sur une évidence réelle ou apparente, et Hume, selon moi, l'a positivement démontré.

Quand l'homme a assez vécu sur cette terre pour avoir remarqué que la nature est gouvernée par des lois fixes, il peut avoir un motif rationnel d'attendre le retour des mêmes événements dans les mêmes circonstances; mais il n'en peut être ainsi pour l'enfant. Sa croyance n'est donc pas fondée sur l'évidence; elle est le résultat de sa constitution.

Elle ne serait pas moins instinctive, quand elle naîtrait de l'association des idées; car l'association des idées est une loi de notre nature qui produit ses effets sans aucun acte rationnel de notre part et d'une manière qui nous est tout-à-fait inconnue.

CHAPITRE III.

DE L'HABITUDE.

L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. L'instinct est naturel, l'habitude est acquise. Tous les deux agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre pensée, et peuvent être appelés *principes mécaniques*.

On définit communément l'habitude, la *facilité de faire*, *acquise par une pratique réitérée*, et cette définition est suffisante pour les habitudes en fait d'art. Mais pour que les habitudes puissent proprement s'appeler *principes d'action*, il faut qu'elles donnent non-seulement de la facilité, mais du penchant, de l'inclination à faire l'acte; et l'on ne peut douter que dans beaucoup de cas les habitudes n'aient ce pouvoir.

Combien de mauvaises habitudes une société mal choisie ne fait-elle pas contracter aux enfants dans leur démarche, leurs mouvements, leur maintien, leurs gestes, et leur prononciation? Ils acquièrent ordinairement ces habitudes par une imitation involontaire et instinctive, avant qu'ils puissent juger de ce qui sied le mieux.

Quand leur intelligence est un peu développée, ils peuvent aisément reconnaître que telle manière d'agir ne convient pas, et former la résolution de se corriger; mais quand l'habitude est formée, il ne suffit pas d'une résolution générale pour la surmonter; car l'habitude agit involontairement, et une attention particulière dans chaque occasion est nécessaire pour résister à son ascendant, jusqu'à ce qu'elle soit vaincue par l'habitude de la résistance.

C'est la force des habitudes contractées de bonne heure par imitation qui fait qu'un homme élevé dans les derniers rangs de la société, si la fortune le fait monter plus haut, acquiert très-rarement le ton et les manières d'un homme distingué.

Lorsqu'à cette imitation instinctive dont j'ai parlé plus haut se joint la force de l'habitude, il est aisé de voir que ces principes mécaniques doivent avoir une grande influence sur les manières et le ton de la plupart des hommes.

La difficulté de vaincre les habitudes vicieuses a été

dans tous les temps un lieu commun de théologie et de morale ; et nous en voyons trop de fâcheux exemples pour qu'il nous soit permis de la révoquer en doute.

Il y a, moralement parlant, de bonnes et de mauvaises habitudes ; et il est certain que la pratique constante et régulière des bonnes actions, non-seulement nous les fait trouver faciles, mais nous en rend l'omission malaisée. Il en est ainsi, même quand tout le mérite de l'action réside dans l'opinion de l'agent : telle pauvre femme du peuple ne dort pas d'un bon somme, si elle se met au lit sans avoir dit son chapelet, et répété certaines prières qu'elle ne comprend pas.

Aristote prétend que la sagesse, la prudence, le bon sens, les sciences et les arts, aussi bien que les vertus et les vices, sont des habitudes. Cela est indubitable, si en donnant ce nom à toutes ces qualités intellectuelles et morales, il veut dire seulement qu'elles sont toutes fortifiées et confirmées par la pratique ; mais je prends le mot dans un sens moins étendu quand je considère les habitudes comme des principes d'action. Je regarde comme un élément de notre constitution la disposition en vertu de laquelle il suffit que nous ayons coutume de faire une action en certain cas pour éprouver non-seulement de la facilité mais du penchant à la répéter dans un cas semblable. Telle est cette disposition qu'il nous faut une volonté et un effort particulier pour nous abstenir de l'action, et que pour l'exécuter il n'est souvent pas besoin de volonté : si nous ne faisons pas de résistance, nous sommes entraînés par l'habitude, comme le nageur par le courant.

Tous les arts fournissent des exemples et du pouvoir des habitudes et de leur utilité ; mais aucun n'en présente un plus grand nombre que le plus commun de tous, l'art de la parole.

Le langage articulé est en nous l'œuvre de l'art et non point de la nature. Ce n'est pas une chose facile pour les enfants que d'apprendre les sons élémentaires du langage, c'est-à-dire la prononciation des voyelles et des consonnes; mais ils y trouveraient beaucoup plus de difficultés encore, s'ils n'étaient pas portés par instinct à l'imitation des sons qu'ils entendent; car il est incomparablement plus difficile d'enseigner aux sourds la prononciation des lettres et des mots, bien que l'expérience montre qu'on y peut parvenir.

Quelle faculté nous rend si facile cette prononciation d'abord si difficile? C'est l'habitude.

Mais comment peut-il se faire, qu'aussitôt qu'un bon orateur a conçu ce qu'il veut dire, les lettres, les syllabes et les mots s'arrangent dans son discours selon les règles innombrables du langage, sans qu'il pense le moins du monde à ces règles? Il a l'intention d'exprimer certains sentiments; pour arriver à une expression juste, il doit choisir ses mots entre des milliers, et il fait ce choix sans aucune dépense de temps, ni de pensée; il faut, de plus, qu'après avoir choisi ces mots il les dispose dans un certain ordre, selon les règles sans nombre de la grammaire, de la logique et de la rhétorique, et qu'il les accompagne d'un accent et d'une déclamation particulière; et il y parvient comme par inspiration, sans songer à aucune de ces règles, sans en violer une seule.

Cet art, s'il était moins commun, paraîtrait plus étonnant que celui de danser les yeux bandés entre des fers rouges, sans se brûler. Cependant tous ces miracles sont le fruit de l'habitude.

Il est manifeste que comme sans l'instinct l'enfant ne vivrait pas jusqu'à l'âge d'homme, de même sans l'habitude l'homme resterait en enfance toute sa vie, et serait

aussi nécessiteux, aussi maladroit, aussi muet, aussi enfant en intelligence, à soixante ans qu'à trois ans.

Je ne vois aucune raison d'espérer, que nous devenions jamais capables d'assigner la cause physique, soit de l'instinct, soit du pouvoir de l'habitude.

L'un et l'autre semblent faire partie de notre constitution originelle; la destination et l'usage en sont évidents; mais nous ne pouvons leur assigner d'autre cause, que la providence de celui qui nous a faits.

On reconnaît facilement cette providence dans l'instinct, qui est un penchant naturel; mais son intervention n'est pas moins réelle dans les facultés et les inclinations que nous donne l'habitude.

Car nul ne peut expliquer comment nous acquérons de la facilité et du penchant à faire ce que nous avons souvent pratiqué.

Le fait est si connu et si vulgaire, que nous négligeons d'en chercher la cause comme nous négligeons de chercher la cause qui fait briller le soleil; mais il doit y avoir une cause à l'éclat du soleil, et il doit y en avoir une au pouvoir de l'habitude.

Nous ne voyons rien d'analogue dans la matière inorganique, ni dans les œuvres de l'art humain. Une horloge ou une montre, une voiture ou une charrue, par l'habitude du mouvement n'apprennent pas à mieux marcher, ni à se passer de force motrice; la terre n'acquiert pas plus de fertilité par l'habitude de produire.

On dit que les arbres et les autres végétaux, à force de croître dans une terre ou sous un ciel défavorable, gagnent quelquefois des qualités qui leur font supporter avec moins de dommage la rigueur du climat et du sol. Ce phénomène du règne végétal a quelque ressemblance avec celui de l'habitude; mais rien n'y ressemble dans la matière inorganique.

Une pierre ne perd rien de son poids pour avoir été long-temps soutenue ou souvent jetée en l'air. Si violemment et si long-temps qu'on secoue un corps, il ne perd rien de son inertie, et n'acquiert pas le moindre penchant à se mouvoir.

1° Chaque appétit est accompagné d'une sensation désagréable qui lui est propre, et qui est plus ou moins vive selon la vivacité du désir que l'objet nous inspire. 2° Les appétits ne sont pas constants, mais périodiques; ils sont apaisés pour un temps par leurs objets, et renaissent après des intervalles déterminés.

Telle est la nature de ces principes d'action auxquels, si on veut me le permettre, je donnerai le nom d'*appétits*. Les plus remarquables dans l'homme ainsi que dans la plupart des autres animaux, sont la *faim*, la *soif* et l'*appétit du sexe*.

Si nous examinons le phénomène de la faim, nous trouverons en lui deux éléments, une sensation désagréable et un désir de nourriture. Le désir naît à la suite de la sensation, et cesse avec elle; quand la faim est rassasiée, la sensation désagréable et le désir de nourriture cessent à la fois pour quelque temps, et reviennent après un certain intervalle. Il en est de même des autres appétits.

La sensation désagréable est probablement tout ce que les enfants éprouvent quelques instants après leur naissance. Nous ne pouvons supposer en eux avant l'expérience aucune idée de ce que c'est que manger, ni par conséquent aucun désir de nourriture; c'est uniquement l'instinct qui les porte à teter lorsqu'ils éprouvent la sensation de la faim. Mais quand l'expérience a lié dans leur esprit la sensation désagréable avec les moyens de l'éloigner, le désir des moyens de soulagement s'associe tellement au malaise, que ces deux éléments restent toute la vie inséparables, et nous donnons le nom de *faim* au principe qui en est composé.

On ne contestera pas, je pense, que l'appétit de la faim ne renferme les deux éléments dont j'ai parlé. J'insiste

d'autant plus sur ce point, que la même complexité se rencontre, si je ne me trompe, dans tous les autres principes d'action; tous sont formés de plusieurs éléments, et l'analyse peut retrouver dans tous les parties qui les composent.

Si un philosophe soutenait que la faim est une sensation désagréable, et un autre qu'elle est un désir de nourriture, ils paraîtraient d'avis tout-à-fait opposés; car une sensation et un désir sont des choses très-différentes et qui n'ont aucune ressemblance. Cependant tous les deux auraient raison; car la faim renferme une sensation désagréable et un désir d'aliment.

Si la question de la faim n'a pas excité parmi les philosophes la controverse que nous supposons, des disputes tout-à-fait semblables se sont élevées sur les autres principes d'action, et il serait curieux d'examiner si on ne pourrait pas les terminer de la même manière.

Les fins pour lesquelles nos appétits nous ont été donnés sont si évidentes, qu'elles n'échappent pas à l'homme doué de la moindre réflexion : les deux premiers de ceux que j'ai nommés ont pour but la conservation de l'individu, et le troisième la propagation de l'espèce.

Sans l'impulsion de l'appétit la raison de l'homme eût été tout-à-fait insuffisante pour l'accomplissement de ces fins.

Quand un homme saurait qu'il doit manger pour soutenir sa vie, la raison ne pourrait lui apprendre ni le moment où il doit le faire, ni la nature et la quantité des aliments qu'il doit prendre. L'appétit est ici un guide beaucoup plus sûr que la raison. Si Dieu eût remis à celle-ci le soin de nous diriger, sa parole paisible eût été souvent étouffée dans le tumulte des affaires ou le tourbillon des plaisirs; mais la voix de l'appétit s'élève par degrés, et devient enfin assez forte pour détourner notre attention de tout autre sujet.

En supposant que l'intelligence humaine eût été douée dès l'enfance de toutes les connaissances nécessaires pour accomplir l'œuvre des appétits, nul doute cependant que la race n'eût péri depuis long-temps sans ces mobiles ; mais, par leur secours, elle se perpétue de génération en génération, à travers la barbarie ou la civilisation, au sein des lumières ou de l'ignorance, sous l'empire des bonnes mœurs ou de la corruption.

C'est encore par les appétits que chaque espèce d'animaux, depuis la baleine qui opprime l'océan jusqu'à l'insecte que l'œil ne peut saisir, s'est perpétuée; car rien ne prouve avec certitude qu'une seule des espèces créées par Dieu ait disparu.

La nature a donné à chaque animal, non-seulement un appétit qui le porte vers les aliments, mais encore un goût et un odorat au moyen desquels il distingue ceux qui lui conviennent.

Il est curieux de voir une chenille, qui est destinée à vivre d'une seule plante, voyager sur des milliers de feuilles d'une autre espèce sans goûter d'une seule, jusqu'à ce que, parvenue à celles qui forment sa nourriture naturelle, elle s'y jette aussitôt et les dévore avec avidité.

La plupart des chenilles ne se nourrissent que d'une seule espèce de feuilles, et la nature fait concourir le temps de leur naissance avec la saison de leur aliment.

Plusieurs insectes et plusieurs animaux ont une nourriture très-variée; mais l'homme est le mieux partagé sous ce rapport; il peut subsister de presque toute espèce de nourriture végétale ou animale, depuis l'écorce des arbres jusqu'à l'huile des baleines.

Je crois que l'énergie de nos appétits naturels peut s'augmenter par l'excès et s'affaiblir par l'abstinence. Le luxe produit souvent le premier de ces effets, la misère ou la

superstition, l'autre. Je pense que la nature a donné à nos appétits le degré d'énergie le plus convenable, et que tout ce qui altère leur capacité naturelle, soit en plus, soit en moins, ne corrige pas l'ouvrage de la nature, mais le gâte et le pervertit.

Un homme peut manger par simple appétit, et c'est ainsi que mangent ordinairement les brutes; il peut manger pour flatter son goût, bien qu'il ne sente pas l'aiguillon de la faim, et je crois que la brute peut l'imiter encore à cet égard; enfin il peut manger pour raison de santé, quand ni l'appétit, ni le goût ne l'y invitent : si je ne me trompe, les bêtes ne sont pas capables de suivre cet exemple.

Tous ces principes à la fois et plusieurs autres encore peuvent concourir au même acte, et l'on en peut dire autant de presque toutes les actions humaines. On voit par là que des théories très-différentes et même opposées peuvent rendre compte de la conduite de l'homme : les causes assignées peuvent suffire pour produire l'effet, et n'être pas cependant les seules et véritables causes.

Agir par simple appétit n'est ni bon ni mauvais en morale; ce n'est un objet ni d'éloge ni de blâme. Nul homme ne réclame l'estime parce qu'il mange quand il a faim, ou qu'il se repose quand il est las; d'un autre côté, nul ne mérite de reproche pour avoir obéi à l'appel de l'appétit, quand il n'avait aucune raison de s'en défendre : en y cédant il s'est conduit conformément à sa nature.

Cette remarque prouve que la définition des actions vertueuses donnée par les anciens Stoïciens et adoptée par quelques auteurs modernes, est imparfaite. Ils définissaient les actions vertueuses *celles qui sont conformes à la nature* : or ce que nous faisons conformément à la partie animale de notre nature, laquelle nous

est commune avec les brutes, n'est ni vertueux ni vicieux en soi, mais parfaitement indifférent. Une pareille action ne devient vicieuse, que lorsqu'elle est en opposition avec quelque principe d'une importance et d'une autorité supérieures ; elle ne peut être vertueuse que si elle est faite dans quelque but grave ou honorable.

Considérés en eux-mêmes, les appétits ne sont ni des principes de sociabilité, ni des principes d'égoïsme. On ne peut les appeler *sociables*, puisqu'ils n'impliquent aucun soin de l'intérêt d'autrui; et l'on ne peut avec plus de justice les nommer *égoïstes*, quoique communément on leur donne ce titre. Un appétit nous attire vers son objet sans aucune vue du bien ou du mal que cet objet peut nous faire; il n'implique pas plus l'amour de soi que la bienveillance pour les autres. Nous voyons souvent l'appétit conduire un homme à des actes qu'il sait lui devoir être nuisibles; dire qu'il agit ainsi par amour de soi-même, c'est pervertir la signification des mots : il est évident que, dans tous les cas de ce genre, l'amour de soi est sacrifié à l'appétit.

Il est certains principes de la constitution humaine qui ressemblent beaucoup aux appétits, bien qu'ordinairement ils n'en portent pas le nom.

Les hommes sont faits pour le travail du corps et de l'esprit; cependant un travail excessif nuit aux forces de l'un comme à celles de l'autre. Pour prévenir ce résultat, la nature a donné aux hommes et aux autres animaux une sensation désagréable qui accompagne toujours l'excès du travail, et que nous appelons *fatigue*, *abattement*, *lassitude*. A cette sensation désagréable est lié le désir du repos ou de l'interruption du travail. Et ainsi la nature nous invite à nous reposer quand nous sommes las, comme à manger quand nous avons faim.

Dans l'un et l'autre cas, il y a désir d'un certain objet, et ce désir est accompagné d'une sensation désagréable; dans l'un et l'autre cas le désir est satisfait quand il a atteint son but, et il renaît après un certain intervalle. Il y a seulement cette différence, que dans les appétits dont nous avons parlé d'abord la sensation périodique désagréable ne naît point de l'action et nous porte à agir, au lieu que, dans la lassitude, la sensation désagréable naît d'une action trop long-temps continuée et nous porte au repos.

Mais la nature veut aussi que nous soyons actifs; il fallait donc qu'un principe nous portât à l'action, quand nous n'y sommes sollicités ni par un appétit, ni par une passion.

Dans cette intention, quand le repos a rétabli nos forces et ranimé nos esprits, la nature nous rend l'inaction prolongée aussi désagréable que le travail excessif.

Nous pouvons appeler ce motif d'action *principe d'activité*. C'est dans les enfants qu'il est le plus remarquable. Ils ne savent pas à coup sûr combien l'exercice est utile au développement de leurs facultés; leur constante activité ne paraît donc pas venir de ce qu'ils ont constamment un but devant les yeux, mais plutôt de ce qu'ils ont le besoin d'être toujours occupés et de ce qu'ils éprouvent du malaise à demeurer inactifs.

Mais ce principe n'est pas limité à l'enfance; il a beaucoup de force dans tous les âges.

Quand un homme n'a ni crainte, ni espérance, ni désir, ni projet, ni occupation de corps ou d'esprit, on serait tenté de le croire le plus heureux mortel qui soit sur la terre, n'ayant rien à faire qu'à jouir de lui-même; mais dans le fait, nous voyons qu'il est le plus malheureux des hommes.

L'inaction le fatigue plus que ne l'a jamais fait l'excès

du travail; il est las du monde et de sa propre existence; il est plus à plaindre que le matelot luttant contre la tempête, ou que le soldat montant à l'assaut.

Ce misérable sort est le partage de l'homme qui ne se livre à aucun exercice de corps ni à aucun travail d'esprit; car l'esprit est comme l'eau, la stagnation l'altère et le trouble; le mouvement le purifie et lui rend son éclat.

Outre les appétits que la nature nous a donnés pour des fins utiles et nécessaires, nous pouvons nous créer des appétits factices.

L'usage réitéré des excitants qui agissent sur le système nerveux, engendre la langueur et le désir de renouveler l'émotion; par là, l'homme se crée un nouveau désir, accompagné d'une sensation désagréable: l'un et l'autre sont apaisés pour quelque temps par l'objet désiré, mais ils reviennent après un certain intervalle. Cette espèce d'appétit diffère de l'appétit naturel en ce qu'il est acquis par l'usage. Tels sont les appétits que quelques hommes se donnent pour le tabac, l'opium et les liqueurs enivrantes.

On les appelle communément habitudes, et c'est avec raison; mais il y a différentes espèces d'habitudes, et qu'il faut distinguer. Il en est qui ne produisent que de la facilité et point de penchant à l'action : tous les arts sont des habitudes de ce genre; celles-là ne peuvent pas être appelées *principes actifs*. Parmi celles qui sont de la classe active, les unes produisent une disposition à agir sans l'intervention de l'intelligence ou de la volonté, et nous les avons étudiées plus haut sous le titre de *principes mécaniques*; les autres engendrent le désir d'un objet avec une sensation désagréable qui dure jusqu'à ce que l'objet soit obtenu : ce sont ces dernières seulement que j'appelle *appétits factices*.

Comme le mieux pour nous est de conserver à nos appétits la direction et le degré d'énergie que leur a donnés la nature, de même il faut nous garder d'acquérir des appétits étrangers à notre constitution ; ils sont toujours inutiles et très-souvent pernicieux.

Bien qu'il ne soit, comme nous l'avons observé, ni vertueux, ni vicieux d'obéir à ses appétits, il peut y avoir dans la manière de les diriger un haut degré de vice ou de vertu.

Lorsqu'un appétit est combattu par quelque principe contraire, il faut que la volonté se décide entre les deux mobiles, et cette décision peut être moralement bonne ou mauvaise.

L'appétit, dans la brute même, peut être contenu par un principe contraire plus puissant. Un chien, quand il a faim et qu'il voit de la chair devant lui, peut s'abstenir d'y toucher par la crainte d'un châtiment immédiat : dans ce cas sa crainte est plus forte que son désir.

Attribuons-nous quelque vertu au chien dans cette circonstance? je ne le pense pas ; et personne n'en attribuerait à l'homme dans un cas semblable. L'animal est entraîné par le mobile le plus puissant. Il ne faut ici déployer ni effort, ni empire de soi, mais céder passivement à la plus forte impulsion. C'est ce que la brute fait toujours, à ce que je pense ; aussi ne lui attribuons-nous ni vice ni vertu, et ne la considérons-nous point comme passible d'approbation ou de désapprobation morale.

Mais il peut arriver qu'un appétit soit combattu, non par un autre appétit ou par une passion, mais par un principe réfléchi qui ait de l'autorité sans violence, comme par exemple un intérêt trop éloigné pour exciter aucune passion, ou une considération de bienséance ou de devoir.

En pareil cas, l'homme est convaincu qu'il ne doit pas céder à l'appétit, et cependant alors cet appétit n'est point combattu par une impulsion égale ou supérieure. Il y a bien un principe qui agit sur le jugement; mais il ne suffirait pas pour soustraire la volonté à l'influence d'un puissant appétit, si nous n'avions pas l'empire de nous-mêmes.

Je pense que les animaux n'ont pas un pareil empire, et que dans leur constitution, c'est l'appétit ou la passion actuelle la plus forte qui triomphe toujours.

C'est pour cela que dans tous les temps et chez toutes les nations, on les a toujours considérés comme incapables d'être gouvernés par l'obligation, bien que certains d'entre eux puissent être soumis à une discipline.

Telle serait aussi la condition de l'homme, s'il n'avait pas le pouvoir de réprimer ses appétits, et qu'ils ne fussent limités que par la force supérieure d'un appétit ou d'une passion contraire; il ne faudrait pas songer à lui prescrire de lois, pour diriger ses actions: vous pourriez tout aussi bien défendre au vent de souffler, que commander à l'homme ainsi désarmé de ne pas céder à l'impulsion actuelle la plus forte.

Chacun sait que quand l'appétit nous porte d'un côté, le devoir, la bienséance ou même l'intérêt peuvent nous porter de l'autre, et que l'appétit est souvent plus puissant que chacun de ces principes pris séparément, ou même que tous ensemble; cependant il est certain qu'il n'est pas un de ces principes auquel nous ne devions en pareil cas sacrifier l'appétit. C'est alors que nous avons besoin de l'empire de nous-mêmes.

L'homme qui souffre que l'appétit l'entraîne à une action contraire à son devoir, éprouve la conviction naturelle et immédiate qu'il a mal fait et qu'il aurait pu

faire autrement; c'est pourquoi il se condamne lui-même, et avoue qu'il a cédé à une impulsion qu'il aurait dû réprimer.

Il est donc évident que si nos appétits ne sont en eux-mêmes ni vertueux ni vicieux, s'il est indifférent de leur céder quand aucun principe d'une plus haute autorité ne s'y oppose, il peut y avoir dans la manière de les conduire beaucoup de moralité ou d'immoralité, et que l'empire de soi-même est nécessaire pour les maîtriser.

CHAPITRE II.

DES DÉSIRS.

Il est une autre classe de principes animaux auxquels, faute d'un nom plus propre, je donnerai celui de *désirs*.

Ils se distinguent des appétits, 1° en ce qu'ils ne sont pas accompagnés d'une sensation désagréable particulière à chacun d'eux; 2° en ce qu'ils ne sont pas périodiques mais constants, la possession ne les apaisant pas momentanément comme les appétits.

Les désirs dont je me propose de parler sont principalement le désir du pouvoir, le désir de l'estime et le désir de la connaissance.

Nous pouvons, je pense, observer ces principes à quelque degré dans les animaux les plus intelligents; mais dans l'homme ils sont beaucoup plus remarquables, et ont une sphère d'action plus étendue.

Dans un troupeau de gros bétail, il y a des rangs et

une hiérachie; quand on y introduit un nouveau venu, il faut qu'il se batte contre chacun de ses compagnons avant que son rang soit fixé; il cède à ceux qui sont plus forts que lui et prend autorité sur ceux qui sont plus faibles. Il en est à-peu-près de même de l'équipage d'un vaisseau.

Aussitôt qu'on associe plusieurs hommes ensemble, le désir de supériorité se manifeste. Dans les tribus barbares, aussi bien que dans les sociétés d'animaux, le rang est déterminé par la force, le courage, l'adresse et autres qualités semblables. Chez les nations civilisées, une foule d'avantages de nature différente donnent le rang et le pouvoir; les emplois du gouvernement, les titres d'honneur, la fortune, la sagesse, l'éloquence, la vertu, et même l'apparence de ces mérites, sont des genres de pouvoir ou des moyens d'en acquérir; et quand ils sont recherchés comme tels, on doit les considérer comme des objets du désir du pouvoir.

Le désir d'estime n'est pas particulier à l'homme: un chien est fier de l'approbation et des applaudissements de son maître, et il est humilié de son mécontentement; mais ce désir est beaucoup plus sensible dans l'espèce humaine, et il s'y montre sous mille formes différentes.

De là vient que si peu d'hommes sont à l'épreuve de la flatterie, quand elle n'est pas trop grossière. Nous souhaitons d'être bien dans l'estime des autres, et nous sommes portés à interpréter en notre faveur les signes de leur bonne opinion, même quand ils sont équivoques.

Il y a peu d'injures qui soient plus difficiles à supporter que le mépris.

Nous ne pouvons pas toujours éviter de voir commettre autour de nous des actes méprisables; mais nous devons aux liens de la société de supprimer toute marque de mépris : autrement les hommes ne pourraient vivre ensemble.

Parmi les qualités communes aux bons et aux méchants il n'en est pas de plus estimée que le courage, et il n'existe pas de plus grand objet de mépris que la lâcheté ; aussi chacun désire-t-il qu'on le croie homme de cœur, et la réputation de lâche est-elle pire que la mort. Combien d'hommes ont péri pour l'éviter ! Combien dans le même but ont consenti à être malheureux toute leur vie !

Je crois que bien des événements tragiques, si on les suivait jusqu'à leur origine dans le cœur humain, pourraient être rapportés au désir de l'estime ou à la crainte du mépris.

Ce qu'on peut appeler *connaissance* dans les animaux est si peu de chose, que le désir qui s'y rapporte ne doit pas faire chez eux grande figure. J'ai cependant vu un chat qui, porté dans une nouvelle habitation, en examina soigneusement tous les recoins, et se montra curieux de connaître toutes les cachettes qui s'y trouvaient et toutes les avenues qui y conduisaient. Je pense qu'on pourrait observer le même manége dans beaucoup d'autres espèces, et surtout dans celles qui sont exposées à être chassées par l'homme ou par d'autres animaux.

Mais dans l'espèce humaine, le désir de connaissance est un principe qui ne peut échapper à notre attention.

C'est la curiosité qui occupe, chez les enfants, la plus grande partie des heures qu'ils passent éveillés. Tout ce qu'ils peuvent saisir ils l'examinent de tous les côtés, et souvent mettent en pièces les objets pour découvrir ce qu'ils cachent dans leur sein.

Quand ils deviennent hommes, leur curiosité ne se ralentit pas, mais elle se porte sur d'autres objets. La nouveauté est certainement une des sources les plus abondantes des plaisirs du goût ; il faut même qu'elle existe à quelque degré pour leur donner à tous de la saveur.

Quand nous parlons du désir de connaissance comme d'un principe d'action dans la constitution humaine, nous ne bornons pas son influence aux études du philosophe et de l'homme de lettres; elle se trahit de mille autres manières. L'un veut savoir tous les propos du village et ne point ignorer qui fait l'amour et à qui on le fait; l'autre est curieux de connaître l'intérieur de la famille voisine; un troisième attend avec impatience les nouvelles du courrier; un quatrième suit à la piste le chemin de la nouvelle comète.

Quand les hommes s'inquiètent et se tourmentent pour connaître des choses qui n'ont ni importance ni utilité pour eux et pour les autres, c'est une frivole et vaine curiosité. Mais dans la petitesse même de cette tendance, on reconnaît encore la fausse direction d'un principe naturel; et même on en voit mieux la force que quand il s'attache à des objets dignes d'être connus.

Je crois qu'il est inutile de recourir à des arguments pour prouver que les désirs du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, sont des principes naturels de la constitution de l'homme. Ceux qui n'en seraient pas convaincus par la conscience de ce qui se passe en eux-mêmes, ne seraient pas susceptibles de l'être par le raisonnement.

Le pouvoir, l'estime et la connaissance sont utiles à tant de fins, qu'il est aisé d'en confondre le désir avec d'autres principes. Ceux qui font cette confusion sont obligés de soutenir, que jamais nous ne désirons ces avantages pour eux-mêmes, mais seulement comme moyens de nous procurer un plaisir ou quelque autre chose qui soit l'objet direct du désir. Telle était en effet la doctrine d'Épicure; et elle a eu ses partisans dans les temps modernes.

Or, on a observé que les hommes aspirent à une gloire qui leur survive, gloire qui ne peut procurer aucun plaisir.

Épicure, lui-même, tout en croyant qu'il n'existerait point au-delà du tombeau désirait tellement qu'on se souvînt de lui avec estime, que par ses dernières volontés il enjoignit à ses héritiers de célébrer annuellement sa naissance et de donner tous les mois une fête à ses disciples, le vingtième jour de la lune. Quel plaisir Épicure espérait-il retirer de cette fête? Cicéron observe avec justesse, que la doctrine de ce philosophe était réfutée dans son testament.

On rencontre dans la vie une foule d'hommes qui sacrifient le repos et tous les autres biens à l'ambition du pouvoir, de la renommée, et même de la connaissance; comment supposer qu'ils sont assez absurdes pour immoler la fin aux moyens?

Les désirs naturels dont je viens de parler ne sont en eux-mêmes ni vertueux, ni vicieux; ils font partie de notre constitution, et notre devoir est de les régler et de les réprimer quand ils sont en lutte avec des principes plus importants; mais les déraciner, en supposant qu'il fût possible de le faire, ce serait comme si l'on se coupait un bras ou une jambe, c'est-à-dire, comme si l'on substituait une autre créature à celle que Dieu a voulu créer.

On ne peut avec propriété les appeler *égoïstes*, bien qu'on les ait ordinairement regardés comme tels.

Quand on désire le pouvoir pour lui-même, et non comme moyen de parvenir à quelque autre but, ce désir n'est ni égoïste ni sociable. Désire-t-on le pouvoir pour faire du bien aux autres, c'est bienveillance; le désire-t-on pour son propre avantage, c'est amour de soi; mais quand on le recherche pour lui-même, à proprement parler il n'y a là que désir du pouvoir, et rien qui implique ou amour de soi, ou bienveillance. On en peut dire autant des désirs de l'estime et de la connaissance.

Les sages intentions de la nature ne se manifestent pas moins dans nos désirs que dans nos appétits.

Sans les appétits naturels, la raison, comme nous l'avons observé, serait insuffisante, soit pour la conservation de l'individu, soit pour la propagation de l'espèce; et sans les désirs naturels dont nous avons parlé, la vertu humaine ne suffirait pas pour faire tenir aux hommes une conduite supportable dans la société.

Si un homme qui ne songe point à la vertu, n'en est pas moins très-souvent un membre utile de l'état, c'est à ces désirs naturels que la société en est redevable. Il faut reconnaître, il est vrai, qu'une vertu parfaite jointe à un parfait savoir rendrait les appétits et les désirs tout-à-fait inutiles dans notre constitution. Mais comme la vertu et la science humaine ont beaucoup d'imperfections, ces ressorts sont nécessaires pour suppléer à leur insuffisance.

La société humaine ne pourrait pas subsister sans un peu de cet ordre que prescrit la vertu. Or, les hommes dénués de vertus se soumettent à cet ordre par égard pour leur réputation et quelquefois pour leur intérêt.

Dans ceux même qui ne sont pas sans vertu, le soin de la réputation est souvent un utile auxiliaire, lorsque ces principes concourent au même but.

La recherche du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, exige, comme la vertu, l'empire de soi-même, et nous inspire généralement envers nos semblables la même conduite que prescrirait la vertu. Je dis *généralement*, car la règle n'est point sans exception, surtout en ce qui regarde l'ambition ou le désir du pouvoir.

Les maux que l'ambition a causés dans le monde sont un lieu commun de déclamation; mais on doit observer que pour une action nuisible à la société qu'elle com-

mande, elle en produit mille autres dont la société tire profit; c'est au point qu'on peut regarder le défaut d'ambition comme un des symptômes les plus fâcheux dans le caractère d'un homme.

Quant aux désirs d'estime et de connaissance, ils sont aussi profitables à la société que le désir du pouvoir, et en même temps ils sont moins dangereux dans leurs excès.

Bien que les actions uniquement inspirées par l'amour du pouvoir, de l'estime ou de la connaissance, ne puissent être regardées comme vertueuses et ayant des droits à l'approbation morale, cependant personne ne conteste qu'elles ne soient mâles, libérales, et assorties à la dignité de la nature humaine; aussi obtiennent-elles un degré de sympathie que les actions inspirées par le pur appétit ne provoquent point.

Alexandre le Grand mérita ce titre dans les premières années de sa vie, quand il sacrifia le repos, le plaisir, et tous les appétits sensuels à l'amour de la gloire et de la puissance; mais quand nous le voyons subjugué par le luxe oriental, n'user de son pouvoir que pour contenter ses appétits et ses passions, il tombe dans notre estime, et semble profaner le nom que l'histoire lui a décerné.

Sardanapale, qui chercha le plaisir aussi ardemment qu'Alexandre avait cherché la gloire, n'obtint jamais le titre de *grand*.

L'appétit est le principe de la plupart des actions des animaux, et nous regardons comme une brutalité dans l'homme l'entière domination de ce mobile. Les désirs du pouvoir, de l'estime et de la connaissance sont des éléments capitaux de la constitution de l'homme, et les actions qui en procèdent, si elles ne sont pas à proprement parler vertueuses, sont néanmoins humaines et viriles, et ont

une véritable supériorité sur les actions qui procèdent de l'appétit. Tel est, je pense, le jugement équitable et unanime de l'espèce humaine : le fondement sur lequel il repose méritera d'être examiné en son lieu.

Non-seulement les désirs que nous avons mentionnés sont utiles à la société et plus nobles dans leur nature que les appétits, mais ils sont encore les instruments les plus puissants dont on puisse se servir pour élever et discipliner les hommes.

Pour dresser les animaux aux habitudes dont ils sont capables, la crainte du châtiment est le principal mobile qu'on emploie ; mais, pour les hommes heureusement nés, le désir de la supériorité et l'amour de l'estime sont des mobiles plus relevés et plus puissants, à l'aide desquels on les forme à de bonnes habitudes et à une honorable conduite.

Nous pouvons ajouter que ces désirs sont amis de la vraie vertu, et la rendent d'une pratique plus facile.

Il faut qu'un homme, qui n'est pas tout-à-fait perdu dans l'opinion du monde, s'y conduise de manière à conserver quelque degré d'estime. Tous les hommes désirent cet avantage, et la plupart l'obtiennent. Pour cela, il faut acquérir l'habitude de contenir ses appétits et ses passions dans les bornes de la bienséance, et se résoudre à devenir un membre supportable de la société si l'on ne peut en servir les intérêts et les plaisirs.

On ne peut douter que le désir de l'estime et la crainte de l'opinion n'aient rendu agréables et utiles à la société une foule de gens sur lesquels le sentiment du devoir n'avait qu'une faible influence.

C'est ainsi que la société, et surtout la société civilisée, dompte et polit les hommes par des principes communs aux bons et aux méchants. Elle leur enseigne à modérer

sous les yeux du public leurs appétits et leurs passions, et leur rend ainsi plus facile de les soumettre à l'empire de la vertu.

Comme un cheval rompu se laisse conduire plus facilement qu'un jeune étalon indompté, de même l'homme qui a été soumis à la discipline de la société est plus traitable, et se trouve mieux préparé à celle du devoir. L'empire de soi, qui est si nécessaire dans la recherche du pouvoir et des honneurs, n'est pas une acquisition de médiocre importance pour la pratique de la vertu.

Je conclus de là que c'est une erreur grossière de regarder la vie solitaire comme favorable à la vertu. L'ermite est affranchi sans doute de quelques tentations; mais la plupart des mobiles qui nous portent à l'empire de nous-mêmes lui deviennent étrangers, et il perd toutes les occasions d'exercer les vertus sociales.

Un auteur ingénieux a essayé de résoudre dans le respect humain toutes les vertus qui dépendent de l'empire de nous-mêmes. Je pense que c'est donner trop d'extension au désir de l'estime, et prendre l'apparence de la vertu pour la réalité. Mais on ne peut douter que le soin de notre réputation ne soit pour nous, dans la plupart des cas, un motif puissant de bonne conduite; en effet, quelque vie que mènent les hommes, ils n'en approuvent pas moins dans la vie des autres ce qui leur paraît bien.

Nous avons observé plus haut qu'on peut se faire des appétits factices, qui acquièrent, si on les écoute, autant d'ascendant que les appétits naturels; la même observation peut s'appliquer aux désirs.

Un de nos désirs factices les plus remarquables est celui de l'argent. On le trouve à quelque degré chez la plupart des hommes qui s'occupent de commerce, et chez

quelques-uns il étouffe tout autre désir et toute autre passion.

On ne peut ranger ce désir parmi les principes d'action, que dans le cas où l'argent est désiré pour lui-même et non pas simplement comme un moyen de se procurer quelque autre bien.

Il paraît évident que c'est ainsi que les avares désirent l'argent; et personne ne dira, je suppose, que ce désir est naturel, ou qu'il fait partie de notre constitution. Il me semble un effet de l'habitude.

Chez les nations commerçantes, l'argent est un instrument au moyen duquel on se procure presque tous les objets qu'on peut désirer; à ce titre il est utile à une foule de fins différentes, et quelques hommes, perdant de vue la fin, bornent leurs désirs au moyen. L'argent est aussi une sorte de pouvoir, puisqu'il nous rend capables d'une infinité de choses qui sont impossibles à qui n'en a pas; or le pouvoir est un objet naturel de désir, même quand on n'en fait aucun usage.

Nous pouvons nous donner de même beaucoup d'autres désirs, et par exemple, celui d'un titre, d'un équipage, d'une fortune.

Si nos désirs naturels sont éminemment utiles à la société et souvent favorables à la vertu, les désirs factices sont non-seulement inutiles, mais nuisibles et même honteux.

Un homme ne rougit point d'avouer qu'il aime le pouvoir, l'estime, la science pour eux-mêmes : car si cet amour peut parvenir à un excès blâmable, à un certain degré il est naturel et ne mérite aucun blâme; mais aimer l'argent, les titres, un équipage, pour autre chose que l'utilité ou l'ornement qu'on en retire, tout le monde convient que c'est une faiblesse et une folie.

Les désirs naturels que nous avons examinés ne peuvent s'appeler *principes sociaux* dans le sens ordinaire de ce mot, puisque leur objet propre n'est ni le bien, ni l'avantage d'autrui ; cependant ils ont des rapports si intimes avec l'état de société qu'ils prouvent jusqu'à l'évidence que la nature a destiné l'homme à cet état.

Le désir de connaissance n'est pas plus naturel que le désir de communiquer ce qu'on sait ; le pouvoir aurait moins de valeur si l'on n'avait l'occasion de le montrer aux autres : c'est là ce qui lui donne la moitié de son prix ; quant au désir d'estime, ce n'est que dans la société qu'il peut être satisfait.

Ces principes de notre constitution impliquent donc évidemment l'état social ; et s'il est évident que les oiseaux sont faits pour voler et les poissons pour nager, il ne l'est pas moins que l'homme, naturellement doué des désirs du pouvoir, de l'estime et de la connaissance, n'a point été fait pour la vie sauvage et solitaire, mais pour la vie de société.

CHAPITRE III.

DES AFFECTIONS BIENVEILLANTES EN GÉNÉRAL.

Nous avons vu comment, par l'instinct et l'habitude qui sont des principes mécaniques, l'homme, sans aucun frais de réflexion de délibération ni de volonté, est conduit à faire beaucoup d'actions indispensables à sa conservation et à son bien-être, et qu'à défaut de ces principes, toute son habileté et toute sa prudence n'eussent pas été capables d'accomplir.

On serait tenté de croire, du moins, que tous ses actes réfléchis et volontaires sont déterminés par la raison.

Mais il faut observer que l'homme est un agent volontaire, long-temps avant que sa raison soit développée. La raison et la vertu, ces prérogatives de l'homme, ne paraissent en lui que fort tard; elles ne mûrissent que par des degrés insensibles, et demeurent trop faibles dans la majeure partie de l'espèce pour assurer à elles seules la conservation des individus et des sociétés et pour produire ce drame varié de la vie humaine, au milieu duquel elles sont appelées à s'exercer et à grandir.

Aussi le sage Auteur de notre être a-t-il placé dans la constitution humaine beaucoup de principes d'un ordre inférieur qui, sans le secours de la raison et de la vertu, conservent l'espèce, et produisent les divers phénomènes et les diverses révolutions que nous observons sur le théâtre de la vie.

Sur cette scène agitée la raison et la vertu sont admises à jouer leur rôle, et elles y produisent souvent de grands et d'heureux effets; mais qu'elles y montent ou non, il y a des acteurs d'un rang secondaire qui exécutent les diverses parties du drame et qui mènent la pièce jusqu'au bout.

Si la raison était parfaite, elle conduirait les hommes à user des meilleurs moyens pour conserver leur vie et pour propager l'espèce; mais le Créateur n'a pas jugé à propos de déléguer cette tâche à la seule raison, autrement il y a long-temps que la race humaine ne serait plus. Il nous a donné ainsi qu'aux autres animaux des appétits qui assurent l'accomplissement de ces fins importantes, indépendamment de la sagesse ou de la folie, des vices ou des vertus qui sont en nous.

Si la raison était parfaite, elle porterait les hommes à

ne pas énerver par l'inaction l'énergie de leurs facultés et à ne pas l'affaiblir par un travail excessif; mais la nature a cru devoir prêter assistance à la raison, en faisant que l'inaction fût par elle-même un grave châtiment, et que la fatigue suivît l'excès du travail.

Si la raison était parfaite, elle nous ferait rechercher le pouvoir, le savoir, l'estime et l'affection de nos semblables, comme autant de moyens d'assurer notre propre bonheur et d'être utiles aux autres; mais la nature, prévoyant ses faiblesses, a mis en nous des désirs qui nous font aimer ces biens pour eux-mêmes, sans que nous ayons besoin d'en comprendre l'utilité.

Nous avons soumis ces principes à notre examen, et nous savons déjà que tous ont pour objet des choses et non des personnes. Ils n'impliquent ni bienveillante, ni malveillante affection envers autrui, ni envers nous-mêmes : on ne peut par conséquent les appeler avec propriété ni *sociables* ni *égoïstes*. Mais il y a dans l'homme d'autres principes d'action qui ont les personnes pour objet immédiat, et qui impliquent qu'on est bien ou mal disposé envers un homme, ou tout au moins envers un être animé.

Je donnerai à ces principes le nom général d'*affections*, que leur tendance soit bienveillante ou malveillante.

En ceci peut-être j'étends le sens du mot *affection* au-delà des limites tracées par l'usage. En effet la langue semble sur ce point avoir abandonné la voie de l'analogie; le verbe *affecter*, et le participe *affecté*, n'emportent avec eux aucune idée de bien ou de mal : on est affecté agréablement comme on l'est désagréablement; mais le mot *affection*, qui, d'après l'analogie, devrait avoir la même latitude que celui dont il dérive, et qui, par conséquent, devrait s'appliquer aux affections malveillantes comme

aux bienveillantes, semble, par l'usage, être limité aux dernières : quand on parle de son *affection* pour quelqu'un, on entend toujours une affection bienveillante.

Ordinairement les principes malveillants, tels que la colère, le ressentiment, l'envie, ne sont pas appelés *affections*, mais *passions*.

Cet usage vient, je pense, de ce que les affections malveillantes sont toujours accompagnées de ce trouble d'esprit que nous appelons proprement *passion ;* la *passion* étant ici l'élément le plus remarquable, donne son nom à tout le phénomène.

Mais l'amour même, quand il dépasse une certaine limite est appelé *passion*, quoiqu'il ne prenne point ce titre quand il est assez modéré pour ne pas troubler l'esprit et pour laisser à l'homme tout son l'empire sur lui-même.

Or, comme on donne le nom de *passions*, même aux affections bienveillantes quand elles sont assez véhémentes pour jeter le trouble dans l'ame, nous pouvons, je crois, sans pécher beaucoup contre la propriété des termes, donner le nom d'*affections*, même aux principes malveillants quand ils ne sont pas accompagnés de ce désordre d'esprit qui les suit le plus souvent et qui leur mérite celui de *passions*.

Les principes qui nous portent immédiatement à désirer du bien aux autres et ceux qui nous portent à leur désirer du mal, s'accordent en ce point qu'ils ont pour objet immédiat des personnes et non des choses ; les uns et les autres impliquent que nous sommes disposés d'une certaine manière envers autrui ; il convient donc de leur donner un nom commun qui exprime ce qu'il y a de commun dans leur nature. Or je ne connais pas de mot qui remplisse mieux ce but que celui d'*affection*.

En prenant donc le mot *affection* dans ce sens étendu, nos affections se divisent très-naturellement en bienveillantes et en malveillantes, selon qu'elles impliquent que nous sommes bien ou mal disposés envers leur objet.

Il est des caractères qui sont communs à toutes les affections bienveillantes; il en est d'autres qui les distinguent.

Elles diffèrent premièrement par la nature de l'émotion ou de la sensation qui les accompagne toutes, et secondement par les objets qui les excitent.

Elles se ressemblent aussi sous deux rapports; d'abord en ce que l'émotion qui les accompagne est toujours agréable; ensuite en ce qu'elles renferment toutes un désir bienveillant pour leur objet.

Les affections que nous éprouvons pour un père, un enfant, un bienfaiteur, un malheureux, une maîtresse, ne diffèrent pas plus par leurs objets, que par les émotions qu'elles produisent dans l'ame: nous n'avons pas de noms pour exprimer la diversité de ces émotions, mais tout homme en a conscience; cependant, malgré cette diversité, elles ont cela de commun qu'elles sont toutes agréables.

Je ne connais pas d'exception à cette règle, si l'on distingue, comme on le doit, l'émotion qui est la suite naturelle et nécessaire de l'affection bienveillante, de celles qu'elle peut produire par accident. Ainsi l'affection paternelle est une émotion agréable, mais il en résulte que le malheur d'un enfant ou sa mauvaise conduite font à l'ame une blessure plus profonde; la pitié est une émotion agréable, et cependant la misère que nous ne pouvons soulager excite en nous une douloureuse sympathie; l'amour est une émotion agréable, mais quand il n'est pas payé de retour, il peut causer la douleur la plus aiguë.

Ce qui fait le bonheur et le charme de la vie, c'est l'échange mutuel des douces affections; sans elles l'existence serait peu désirable.

Lord Shaftesbury, et beaucoup d'autres moralistes après lui, ont observé que l'épicurien et le débauché qui, selon l'opinion commune, placent tout leur bonheur dans les plaisirs sensuels et les poursuivent comme leur seul but, ne trouvent point de saveur dans les jouissances solitaires, mais seulement dans celles que le plaisir de la société et le commerce des douces affections assaisonnent.

Cicéron a remarqué que le mot *convivium*, qui en latin signifie *repas*, ne dérive pas de l'action de manger ou de boire, mais du commerce social qui, étant l'élément principal de ce plaisir, lui a donné son nom.

L'échange des douces affections est sans aucun doute le baume de la vie, et de toutes les jouissances qui sont communes aux bons et aux méchants c'est sans contredit la première. Celui qui n'aurait personne qu'il pût aimer ou estimer, personne qui lui accordât son amour ou son estime, serait le plus à plaindre des hommes. Quiconque est capable de réflexion aimerait mieux quitter la vie que de la garder à de pareilles conditions.

Tel est le sort que les poètes ont infligé à quelques tyrans cruels et sanguinaires; mais les poètes ont le droit de dépasser les bornes de la vérité. Ils nous représentent Atrée disant: « Qu'ils me haïssent pourvu qu'ils « me craignent, *Oderint dùm metuunt.* » Je crois que jamais un homme n'a été ainsi disposé envers ses semblables; il n'est point de tyran si odieux qui n'ait ses favoris, dont il tâche de mériter ou de suborner l'affection, et pour lesquels il montre une sorte de bonne volonté.

Nous pouvons donc poser ce principe, que toutes les affections bienveillantes sont agréables de leur nature,

et qu'après la bonne conscience dont elles sont toujours amies et ne peuvent jamais être ennemies, ce sont elles qui entrent pour la plus grande part dans le bonheur de l'homme.

Le second élément essentiel de toute affection bienveillante, celui dont elle emprunte son nom, c'est, avons-nous dit, un désir bienveillant pour son objet.

Il faut donc que l'objet d'une affection bienveillante soit capable de bonheur. Quand nous parlons de notre *affection* pour une maison, ou pour toute autre chose inanimée, le mot a une signification différente; car ce qui n'est pas capable de plaisir et de douleur peut être un objet de goût ou de répugnance, mais non un objet de malveillante ou de bienveillante affection.

Une chose peut être désirée ou pour elle-même, ou comme moyen d'obtenir quelque autre chose. On ne peut appeler proprement *objet* du désir, que ce qui est désiré pour soi-même; et ce sont uniquement les désirs directs que j'appelle *principes d'action*. Quand une chose est désirée comme moyen, il faut qu'il existe un but en vue duquel on la désire, et dans ce cas c'est le désir du but qui est le principe d'action; les moyens ne sont désirés que parce qu'ils tendent à ce but, et s'il pouvait être atteint par des moyens différents ou même opposés, on désirerait ceux-ci aussi bien que les autres.

C'est pour cela que je ne considère comme bienveillantes, que les affections dans lesquelles le bonheur de l'objet est désiré comme fin dernière et non comme moyen d'arriver à quelque autre but.

Dire que nous désirons le bonheur des autres dans la seule vue de nous procurer à nous-mêmes quelque plaisir ou quelque bien, c'est dire qu'il n'y a pas d'affections bienveillantes dans la nature humaine.

Il est vrai que telle a été l'opinion de quelques philosophes des temps anciens et des temps modernes; mais c'est une doctrine que je ne me propose pas de débattre en ce moment. Mon but est d'exposer d'abord ce qui me paraît vrai sur les principes d'action qui se rencontrent dans l'homme; j'examinerai plus tard les systèmes dans lesquels ces principes ont été méconnus ou mal représentés.

J'observerai seulement qu'il me paraît aussi déraisonnable de ramener à l'égoïsme toutes nos affections bienveillantes, que d'y rapporter la faim et la soif.

Ces appétits sont indispensables à la conservation de l'individu; les affections bienveillantes ne le sont pas moins au salut de la société, sans laquelle l'homme serait la proie des bêtes féroces.

Notre Créateur nous a placés dans ce monde entre beaucoup d'objets qui nous sont utiles ou nécessaires et beaucoup d'autres qui peuvent nous être nuisibles; nous sommes conduits à rechercher les uns et à éviter les autres; et ce n'est pas seulement la raison ou l'égoïsme qui nous y poussent, mais une foule d'instincts, d'appétits et de désirs qui ne sont pas calculés.

De toutes les choses de ce monde, c'est l'homme qui peut être le plus utile ou le plus funeste à l'homme; chacun est au pouvoir de chacun; il n'est pas un individu qui n'ait la faculté de faire beaucoup de bien à ses semblables, et de leur faire encore plus de mal.

La société, sans laquelle nous ne pouvons vivre, serait impossible, si les hommes n'étaient pas disposés à faire beaucoup du bien et très-peu du mal qui est en leur pouvoir.

Or, comment s'accomplit cette fin si nécessaire à l'existence de la société, et conséquemment à l'existence de l'espèce humaine?

Si nous consultons l'analogie, nous devons penser que dans cette partie de notre conduite comme dans toutes les autres les principes rationnels sont secourus par des principes d'un ordre inférieur, semblables à ceux qui font vivre en société plusieurs espèces d'animaux, et que nous devons à ces derniers mobiles ce degré d'ordre qu'on observe dans toute société d'hommes, quelles que soient la sagesse ou la folie, la moralité ou la corruption de ses membres.

Les affections bienveillantes ne rentrent donc pas plus dans l'égoïsme que la faim et la soif, et sont tout aussi indispensables à la conservation de l'espèce humaine.

CHAPITRE IV.

DES DIVERSES AFFECTIONS BIENVEILLANTES.

Après ces considérations générales sur les affections bienveillantes, j'essaierai d'en donner une énumération.

1. L'affection des parents pour les enfants, celle des enfants pour leurs parents et les autres affections de famille m'occuperont d'abord.

On les appelle communément les affections de la *nature;* elles ont un nom dans toutes les langues; elles nous sont communes avec la plupart des brutes, et se trouvent diversement modifiées dans les différents animaux, selon qu'elles sont plus ou moins nécessaires à la conservation de l'espèce.

La plupart des insectes n'ont pas d'autres soins à prendre de leur famille que de déposer leurs œufs en un lieu convenable, où ils n'aient ni trop ni trop peu de chaleur, et où le ver, aussitôt qu'il est éclos, trouve sa nourriture naturelle. Les soins de la mère ne s'étendent pas plus loin.

Chez d'autres espèces, il faut que les petits soient logés en un lieu sûr, où leurs ennemis ne puissent facilement les découvrir; il faut qu'ils soient réchauffés, allaités, nourris ensuite d'un aliment délicat, accompagnés dans leurs excursions et préservés de tout péril jusqu'à ce que, formés par l'expérience et par l'exemple, ils sachent pourvoir à leur subsistance et veiller à leur propre sûreté. Tous ces soins sont remplis par le père et la mère, on sait avec quelle constance et quelle affection.

Les œufs des oiseaux sont ordinairement couvés par la femelle, qui se prive tout-à-coup de ses jeux et de ses voyages accoutumés pour se consacrer à cette tâche solitaire et pénible. Elle est égayée par le chant du mâle, perché sur le rameau voisin; quelquefois celui-ci la nourrit, quelquefois il la relève dans son poste tandis qu'elle va chercher une rare nourriture; dès quelle l'a trouvée elle revient en toute hâte à son devoir.

Il est des espèces où les petits sont si tendres et si délicats, que l'homme, avec toute sa sagesse et toute son expérience, n'en éleverait pas un seul; cependant, sans aucune expérience préalable, le père et la mère savent parfaitement bien élever une couvée de douze et même d'un plus grand nombre de petits, et distribuer à chacun la quantité de nourriture qui convient. Ils connaissent le genre d'aliment le mieux approprié à leur constitution délicate; quelquefois c'est la nature qui le fournit, quelquefois il doit être préparé et à moitié digéré dans l'estomac de la mère.

Chez quelques animaux, la nature a pourvu la femelle d'une sorte de seconde matrice dans laquelle les petits se réfugient par moment pour y trouver la nourriture ou la chaleur, ou pour être plus facilement transportés.

Nous ne finirions pas si nous voulions rapporter ici toutes les formes diverses que prend chez les animaux l'affection paternelle.

Il faut avoir, à mon gré, l'esprit étrangement fait, pour voir, chez les différentes espèces ces moyens si variés d'élever les petits, et n'éprouver ni étonnement ni pieuse admiration pour cette sagesse infinie qui, dans tant de carrières diverses, a si bien approprié les moyens à la fin.

Chez tous les animaux que nous connaissons, l'affection paternelle atteint rapidement son but ; dès-lors elle disparaît entièrement et l'on n'en aperçoit plus de traces.

L'enfance de l'homme est plus longue et plus nécessiteuse que celle d'aucun autre animal; pendant plusieurs années, il ne peut se passer de l'affection de ses parents; elle lui est ensuite du plus grand secours pendant toute la durée de la vie : aussi ne se termine-t-elle qu'à la mort; elle s'étend même, sans rien perdre de sa force, jusque sur les enfants des enfants.

Qui n'a point vu de ces jeunes mères qui, tout à l'heure encore, exemptes d'inquiétudes et de soins, donnaient tous leurs jours au plaisir et au sommeil toutes leurs nuits, se transformer tout-à-coup à l'époque la plus brillante de leur vie en nourrices soigneuses, inquiètes et vigilantes de leur enfant chéri, passant les jours à le contempler, à lui rendre les plus humbles services, se privant de sommeil pendant des mois entiers, pour qu'il repose en sûreté dans leurs bras. Elles se sont oubliées elles-même, et ce chétif objet les a absorbées tout entières.

Une transformation si soudaine et si complète d'habitudes, de soins et de pensées, si elle ne se représentait pas tous les jours, nous paraîtrait une plus étonnante métamorphose que toutes celles qu'Ovide a chantées.

Et cependant, elle est l'ouvrage de la nature, et non point le fruit de la raison et de la réflexion; car le vice

la subit comme la vertu, et la sagesse comme l'étourderie.

La nature a départi des fonctions différentes au père et à la mère dans l'éducation des enfants. Cette distinction se remarque aussi chez beaucoup d'animaux. Socrate a constaté son existence dans l'espèce humaine, il y a bien des siècles; il répandit même, sur ce sujet, d'abondantes lumières, comme nous l'apprennent les *Économiques* de Xénophon. La nature de l'affection est exactement appropriée dans chaque sexe à l'office que chacun doit remplir : le père serait une nourrice maladroite, et la mère un instituteur trop indulgent; mais chacun agit dans sa sphère avec la facilité et la mesure convenables.

Il est bien digne de remarque que si la charge d'élever un enfant est transférée de la mère à une autre personne, la nature semble transférer l'affection avec la tâche; une nourrice, ou même une sevreuse, ont ordinairement pour l'enfant qui leur est confié la même affection que si elles l'eussent mis au jour. C'est un fait si connu qu'il est inutile de chercher à le confirmer : il paraît être l'ouvrage de la nature.

Nos affections ne sont pas comme nos actions sous l'empire de notre volonté : c'est la nature qui les détermine. Nous pouvons rendre de bons offices sans affection; mais nous ne pouvons nous donner une affection que la nature nous a refusée.

La raison aurait pu apprendre à l'homme que ses enfants sont particulièrement confiés à ses soins par la providence divine, et que par conséquent il doit veiller sur eux comme sur l'objet d'une mission particulière; mais la raison ne pourrait pas lui enseigner à les aimer plus que d'autres enfants d'un égal mérite, ni à s'affliger davantage de leur malheur et de leur mauvaise conduite.

La tendresse du père pour ses enfants n'est donc pas l'effet du raisonnement ni de la réflexion, mais la conséquence de la constitution que la nature lui a donnée.

Il y a des affections que nous pouvons appeler *rationnelles*, parce qu'elles dérivent de l'opinion que nous avons du mérite de leur objet; l'affection paternelle n'est pas de ce genre; car si les qualités ou les défauts de l'enfant peuvent l'augmenter ou l'affaiblir, il est impossible de soutenir qu'elle ait son origine dans la croyance que l'enfant a du mérite. Loin que l'opinion crée l'affection, c'est au contraire l'affection qui crée souvent l'opinion; car l'affection peut pervertir le jugement, et lui faire voir du mérite où il n'y en a pas.

Il est si évident que les affections de famille sont indispensables à la conservation de l'espèce humaine, qu'il n'est pas besoin de le prouver par des arguments.

Pour élever un enfant depuis sa naissance jusqu'à l'âge d'homme, il faut tant d'années, tant de soins et des attentions si infinies, que si les parents, les nourrices et les instituteurs n'avaient d'autres mobiles que les conseils de la raison et du devoir et que l'affection ne vînt pas adoucir leur tâche, il y a lieu de douter que sur dix mille enfants, on en eût jamais élevé un seul.

Mais non-seulement ces affections sont nécessaires au salut de la race, elles sont encore d'une grande utilité pour tempérer la fougue et l'impétuosité de la jeunesse, pour soumettre son intelligence aux leçons de la sagesse et de l'expérience, pour encourager chez les pères et les mères le travail et l'économie qui doivent pourvoir aux besoins de leurs enfants, et pour assurer aux parents une consolation dans les infirmités de la vieillesse. Nous pourrions ajouter que c'est probablement aux affections de famille que les gouvernements civils doivent leur origine.

Il ne paraît pas que l'affection paternelle et les autres affections de famille soient en général ni trop fortes ni trop faibles pour remplir leur destination : trop faibles, elles feraient pécher par excès de sévérité; trop fortes, par excès d'indulgence; telles qu'elles sont, les parents, en général, ne pèchent pas plus dans un sens que dans l'autre.

Quand ces affections agissent conformément à leur but, et qu'elles sont éclairées par les lumières de la sagesse et de la prudence, l'intérieur d'une famille est un délicieux spectacle : parmi les sujets qui peuvent exercer la palette du peintre et le génie de l'orateur et du poète, il n'en est point de plus gracieux ni de plus touchant.

2. La seconde affection bienveillante dont je ferai mention est la reconnaissance envers les bienfaiteurs.

Par la constitution même de notre nature, le bienfait produit un sentiment de bienveillance envers le bienfaiteur; c'est un fait qu'on observe chez les bons comme chez les méchans, chez l'homme sauvage comme chez l'homme civilisé, et qu'on ne saurait contester pour peu qu'on connaisse la nature humaine.

L'efficacité des bons offices pour corrompre l'impartialité est si bien connue, qu'un juge, un témoin, un électeur se déshonore quand il en accepte, et que toutes les nations civilisées les considèrent en pareil cas comme des moyens de séduction.

Ceux qui veulent corrompre la sentence d'un juge, la déposition d'un témoin, le vote d'un électeur, savent bien qu'ils ne doivent point stipuler le service qu'ils attendent en retour de ce qu'ils donnent; ce serait choquer quiconque conserve la moindre prétention au titre d'honnête homme. S'ils peuvent seulement obtenir qu'on accepte leurs bons offices comme le témoignage d'une amitié pure et désintéressée, ils laissent à la reconnaissance le soin

de faire le reste. Ils savent que la personne obligée se croira en quelqne sorte moralement tenue de considérer leur cause sous le jour le plus favorable. Ce qu'il y a de sûr, du moins, c'est qu'il nous semble plus facile de justifier notre conduite quand elle est partiale au profit de notre bienfaiteur, que quand elle l'est à son détriment.

Ainsi le fait même de la séduction suppose le principe de la reconnaissance. Si ce principe devient un instrument de corruption entre les mains des méchants, c'est qu'on peut faire un mauvais usage des meilleures choses, mais la tendance primitive de ce principe et l'intention de la nature en le mettant dans nos ames n'en sont pas moins manifestes. Répandre les sentiments de bienveillance parmi les hommes; leur donner, comme à la semence jetée dans la terre, le pouvoir de se reproduire et de se multiplier: telle est évidemment sa destination.

Je ne m'arrêterai pas à rechercher s'il y a ou s'il n'y a pas dans les animaux les plus intelligents quelque chose qu'on puisse appeler *reconnaissance*. Ce qui est incontestable, du moins, c'est qu'entre leur reconnaissance et celle de l'homme il y a cette différence considérable, que la dernière s'attache principalement à l'intention du bienfaiteur, et la première à l'action par laquelle il oblige. La brute se montre aussi bien disposée envers celui qui la nourrit pour la tuer et la manger, qu'envers celui qui la nourrit par affection.

Un homme a droit à notre reconnaissance pour les services qu'il nous rend lors même qu'ils nous sont désagréables, et non-seulement pour ce qu'il fait, mais pour ce qu'il pouvait et s'abstient de faire. Ce n'est pas le bien qui a droit à notre gratitude, mais le bienfait, c'est-à-dire le bien qui ne nous était pas dû. Les faveurs seules don-

nent des titres à la reconnaissance, et toute faveur outrepasse la justice. Il ne paraît pas que les brutes aient aucune conception de la justice : elles ne peuvent donc distinguer l'injustice du mal, ni la faveur du simple bien.

3. La pitié envers les malheureux est une troisième affection bienveillante.

De tous les hommes, les malheureux sont ceux qui ont le plus besoin de nos bons offices; aussi l'Auteur de la nature leur a-t-il donné dans notre cœur, un défenseur puissant qui plaide incessamment leur cause.

Dans l'homme et dans quelques autres animaux, il y a des signes de détresse dont la nature enseigne l'usage, et qu'elle fait comprendre à tous les hommes, sans interprète. Ces signes naturels sont plus éloquents que le langage; ils émeuvent nos cœurs, produisent la sympathie et engendrent le désir de soulager le mal qu'ils expriment.

Il y a peu d'ames assez dures, pour qu'une grande infortune ne triomphe pas en elles de la colère, de l'indignation et des autres affections malveillantes.

Nous sympathisons même avec le traître et l'assassin quand nous le voyons marcher au supplice; si le soin de notre conservation et l'intérêt de la société ne combattaient pas notre répugnance, nous ne souffririons pas qu'on le retranchât du nombre des humains.

La conduite des Canadiens envers leurs prisonniers pourrait faire croire qu'ils sont parvenus à extirper de leur ame le principe de la compassion; mais ce serait là, ce me semble, une conclusion téméraire. Ce n'est qu'une partie des prisonniers de guerre qu'ils dévouent à une mort cruelle; ils veulent satisfaire ainsi la vengeance des femmes et des enfants qui ont perdu leurs maris et leurs pères dans le combat; les autres prisonniers sont traités avec douceur et adoptés comme des frères.

Toutefois la pitié pour les souffrances du corps est sans aucun doute affaiblie parmi ces sauvages. Instruits, dès l'enfance, à mépriser la mort et tous les degrés de la douleur, ils regardent comme indigne du nom d'homme celui qui ne défie pas ses bourreaux et ne chante pas sa chanson de mort au milieu des plus cruelles tortures. Le guerrier assez courageux pour le faire, fût-il un ennemi, est honoré comme un brave, mais nécessairement il périt dans l'épreuve.

Un Canadien a le plus profond mépris pour l'homme qui regarde la douleur comme un mal insupportable; or rien n'est si propre à étouffer la compassion que le mépris, et la conviction que le mal souffert ne dépasse pas les forces de celui qui le souffre.

Il faut observer aussi que les sauvages ne mettent point de bornes à leur vengeance. La raison en est simple; quand l'homme ne vit point sous la protection des lois et d'un gouvernement chargé de les exécuter, il ne se croit en sûreté que par la destruction de son ennemi. Un des principaux bienfaits du gouvernement civil, est de tempérer les cruels mouvements de la vengeance, et d'ouvrir les cœurs à la compassion pour tous les malheurs de l'homme.

Il semble que le fanatisme soit le seul mobile assez puissant pour dessécher les larmes de la pitié.

On prétend qu'en Espagne et en Portugal, un homme condamné à être brûlé vif comme un hérétique obstiné, ne trouve aucune compassion, même parmi les gens du peuple. Il est vrai qu'ils ont été instruits à le regarder comme un ennemi de Dieu, et comme la proie de l'enfer; mais cela même devrait exciter leur compassion, et l'exciterait en effet, si on ne leur enseignait qu'en pareille occasion c'est un crime de montrer de la pitié, et même d'en ressentir.

4. Je passe à une quatrième affection bienveillante, qui est l'estime pour la sagesse et la bonté.

Les hommes les plus corrompus ne peuvent s'empêcher de l'éprouver à quelque degré. L'estime, le respect, la vénération, la dévotion, sont autant de nuances de cette affection, qui a pour objet le plus élevé la puissance et la bonté infinie qui n'appartiennent qu'au Tout-Puissant.

On peut douter si le principe de l'estime et celui de la reconnaissance doivent être rangés parmi les principes animaux, ou s'il ne convient pas de leur assigner une place plus élevée. Ce qui est certain c'est qu'ils touchent de plus près à la raison que tous les principes que nous avons énumérés jusqu'ici; de plus, il n'est pas évident qu'il y ait dans les brutes quelque chose qui mérite le nom de *reconnaissance* et d'*estime*.

Il y a bien dans les animaux qui vivent en troupe une sorte de hiérarchie, déterminée par le courage, l'adresse ou la force, et tout-à-fait semblable à ce qu'on observe chez les sauvages. On m'a dit que, dans une meute, un chien sûr obtient quelque degré d'estime, au point que si on est en quête de la piste, et qu'il vienne à ouvrir une route, toute la meute s'y jette aussitôt après lui, tandis qu'elle n'aurait aucun égard à la démonstration d'un chien sans renommée. Si cette déférence n'est point l'estime, il faut convenir que ces deux faits se ressemblent beaucoup.

Néanmoins si j'ai rangé l'estime pour la sagesse et la bonté parmi les principes animaux, ce n'est pas que je sois persuadé que cette affection existe chez les brutes; mon motif a été qu'elle se manifeste dans les êtres les plus grossiers et les plus abrutis de notre espèce, dans ceux qui laissent à peine entrevoir quelque indice de raison ou de vertu.

Je suis loin, toutefois, de contredire l'opinion des philo-

sophes qui croiraient la profaner en lui donnant le nom de *principe animal;* le nom importe peu pourvu qu'on reconnaisse l'existence du principe dans la constitution de l'homme.

5. L'amitié est encore une des affections bienveillantes.

L'histoire nous en offre de célèbres exemples, peu nombreux, il est vrai, mais suffisans pour montrer que la nature humaine est capable d'éprouver pour une ou plusieurs personnes cet attachement, cette sympathie, cette affection sans limites que les anciens croyaient seule digne du nom d'amitié.

Les Épicuriens avaient de la peine à concilier l'amitié avec les principes de leur doctrine. Ils n'étaient pas assez hardis pour en nier l'existence: ils se vantaient même que la secte d'Épicure avait offert plus d'exemples d'attachements de ce genre qu'aucune autre; mais la difficulté était de rendre raison de la véritable amitié d'après les principes de l'épicuréisme. Ils imaginèrent à cet effet différentes hypothèses : l'Épicurien Torquatus en expose trois, dans le *De finibus* de Cicéron.

Cicéron, dans sa réplique à Torquatus, les examine toutes les trois, et prouve qu'elles sont également incompatibles, ou avec la nature de la véritable amitié, ou avec les principes fondamentaux de la doctrine d'Épicure.

Quant aux exemples d'amitié dont les Épicuriens faisaient honneur aux membres de leur secte, Cicéron ne les révoque pas en doute; mais il observe, que comme il y a beaucoup de gens dont les principes valent mieux que la pratique, il en est beaucoup dont la pratique vaut mieux que les principes, et que plus d'une fois la mauvaise doctrine des Épicuriens avait pu succomber sous la bonté de leur nature.

6. Parmi les affections bienveillantes, l'amour ne doit pas être oublié.

Bien que cette affection soit le thème favori des poètes, elle est également digne des méditations du philosophe. L'amour est en effet l'un des éléments les plus importants de la constitution humaine.

Nul doute que les éléments de l'amour ne soient, comme ceux des autres principes d'action, très-divers; mais quels que soient ces éléments, il est certain qu'il n'y a point d'amour sans un très-haut degré d'affection bienveillante pour l'objet aimé dans lequel l'amant admire ou imagine tous les charmes et toutes les perfections humaines, et souvent même quelque chose de plus. C'est comme affection bienveillante que je considère ici ce sentiment; quiconque en a senti la puissance, ne peut douter qu'il ne mérite ce titre.

Sa destination évidente est de porter l'homme à se choisir une compagne avec laquelle il désire vivre et élever une famille.

Telle est la fin que cette affèction a en effet accomplie dans tous les siècles et dans tous les états de société.

L'amour conjugal et l'amour paternel se servent cependant l'un à l'autre. Quand ils sont dirigés par la prudence, et payés de retour, ils assurent le bonheur domestique, le plus grand de tous les bonheurs après celui d'une bonne conscience.

Comme dans notre condition actuelle la peine est voisine du plaisir, et le chagrin de la joie, il ne faut pas trouver étrange qu'une affèction destinée par la nature à nous procurer le plus grand bonheur qu'on puisse goûter dans ce monde, devienne, quand elle est mal réglée et dirigée dans une fausse route, l'occasion des plus mortelles douleurs.

Mais les joies et les chagrins de l'amour, les nuances de ce sentiment dans les deux sexes, et l'influence qu'il

exerce sur leur caractère, quel que soit l'intérêt qui s'y attache, sont plus propres à être chantés que discutés; et je les abandonne à ceux qui ont dormi sur la double cime du Parnasse.

7. La dernière affection bienveillante dont je ferai mention est le sentiment qui nous attache à la communauté dont nous faisons partie. Sa dénomination la plus générale est celle d'*esprit public*.

S'il existait un homme tout-à-fait étranger à ce sentiment, cet homme serait un monstre aussi extraordinaire que les enfants qui naissent avec deux têtes. Les effets de cette affection se manifestent à chaque instant dans le cours de la vie humaine, et dans l'histoire des différentes nations.

A la vérité, la plupart des hommes se trouvent dans une situation telle, que leurs pensées et leurs vues sont habituellement circonscrites dans une sphère très-étroite, et pour ainsi dire absorbées par leurs intérêts particuliers. Dans cette multitude d'hommes qui composent un état ou une nation, l'individu ressemble à une goutte d'eau dans l'océan; rarement l'occasion d'agir pour son pays lui est offerte.

D'un autre côté, parmi ceux dont les actions ont une portée plus étendue, et que leur rang et leur position consacrent aux affaires générales, il en est beaucoup chez qui les passions privées étouffent l'esprit public. Mais ce qu'on en peut inférer, c'est que chez eux l'esprit public est faible, et non qu'il n'existe pas.

Par cela même qu'un individu souhaite du bien à son pays, et qu'il est prêt, quand il ne lui en coûte rien, à le servir plutôt qu'à lui nuire, il est démontré qu'il lui porte une certaine affection, bien qu'elle soit d'une scandaleuse faiblesse.

Je crois que tout homme éprouve cette affection à quelque degré. Quel est celui qui ne se sente piqué d'une épigramme contre son pays, ou contre le corps dont il est membre ?

Que l'affection dont il s'agit ait pour objet un collége ou un cloître, un clan ou une corporation, un parti ou une nation, elle est toujours la même : l'étendue de l'objet varie, mais la nature du sentiment ne change point.

Plus les liens qui nous attachent à d'autres hommes sont étendus, plus est vaste l'objet de l'affection. C'est le sentiment de l'association qui engendre l'affection; elle se répand sur toute la communauté à laquelle nous pouvons appliquer les mots *nous* et *notre;*

> Friend, parent, neighbour, first it vill embrace
> His country next, and then all human race [1].

Même dans le misanthrope cette affection n'est pas tout-à-fait éteinte; elle est comprimée par la fausse opinion qu'il a de l'indignité, de la bassesse et de l'ingratitude des hommes. Démontrez-lui qu'il est dans l'espèce humaine d'aimables qualités, et aussitôt vous verrez sa philanthropie revivre, et se réjouir de trouver un objet pour s'épancher.

L'esprit publio a cela de commun avec tous les principes d'action d'un ordre inférieur, que s'il n'est pas gouverné par la raison et la vertu il peut produire autant de mal que de bien. Mais pour peu que la vertu et la raison tiennent les rênes, le bien dépasse le mal de beaucoup.

Quelquefois sans doute l'esprit public excite ou enve-

[1] Elle embrassera d'abord les amis, les parents, les voisins, puis le pays, puis le genre humain tout entier.

anime les haines entre les communautés et les partis rivaux, et fait qu'ils se traitent mutuellement avec peu de justice; il allume des guerres entre les nations, et les pousse à se détruire pour de frivoles motifs; mais, sans cet esprit, la société ne subsisterait pas, et le lien de toute communauté serait rompu.

Quand il est gouverné par la raison et la vertu, ce principe est l'image même de Dieu dans notre ame; il répand comme Dieu son influence bienfaisante aussi loin que s'étend son pouvoir, et nous fait participer comme lui au bonheur de toute la création.

Telles sont les affections bienveillantes qui me paraissent faire partie de la constitution humaine.

Si l'on pensait qu'il manque quelque chose à cette énumération, et que la nature nous a donné des affections bienveillantes qui ne rentrent dans aucune de celles que j'ai nommées, je serais loin de repousser cette critique; je suis persuadé que de semblables énumérations sont presque toujours incomplètes.

Si l'on croyait, au contraire, que toutes les affections que j'ai nommées ou seulement quelques-unes dérivent ou de l'éducation, ou de l'habitude ou d'associations d'idées fondées sur l'amour de soi, et qu'en conséquence elles ne sont pas des éléments primitifs de notre constitution, je dirais que c'est un point sur lequel se sont élevées de subtiles disputes dans les temps anciens et modernes, et qu'un peu de réflexion sur ce qui se passe en nous-mêmes me paraît plus propre à éclaircir que toutes les observations que nous pourrions faire sur autrui. Mais j'éviterai d'entrer maintenant dans cette discussion: j'y reviendrai quand j'aurai parlé du principe d'action qu'on appelle communément *amour de soi.*

Je terminerai ce chapitre par quelques réflexions sur les affections bienveillantes.

Il faut remarquer d'abord que toutes ces affections, en tant qu'elles sont bienveillantes (et je ne les examine que sous ce point de vue), ont cela de commun qu'elles nous disposent à la même conduite envers la personne qui en est l'objet.

Elles nous portent à lui faire tout le bien que nous avons le pouvoir et l'occasion de lui faire; à lui souhaiter tout celui que nous ne pouvons lui procurer; à juger d'elle avec faveur, souvent avec partialité; à nous affliger de ses chagrins et de ses malheurs; et à nous réjouir de ses joies et de sa bonne fortune.

Il est impossible qu'il y ait affection bienveillante sans sympathie pour la bonne ou la mauvaise fortune de l'objet de cette affection; et il paraît impossible qu'il y ait sympathie sans affection bienveillante. Nous ne sympathisons pas avec la personne que nous haïssons, ni même avec celle qui nous est indifférente; si l'une ou l'autre tombe dans la détresse, nous pouvons éprouver de la sympathie pour elle; mais c'est que la pitié a pris la place de l'indifférence ou de la haine, et c'est la pitié qui est ici la cause de la sympathie.

J'insiste sur ce point, parce que l'ingénieux auteur de la *Théorie des sentiments moraux* donne à la sympathie une origine toute différente. Pour moi je la regarde comme l'effet de l'affection bienveillante, dont elle me semble inséparable.

Observons, en second lieu, que la constitution de notre nature nous invite puissamment à entretenir et à cultiver en nous les affections bienveillantes.

C'est dans ce but, à ce qu'il semble, qu'elles sont toujours accompagnées d'une émotion agréable, qui en est comme la récompense immédiate.

La bienveillance calme l'esprit, échauffe le cœur, anime

tout notre être, et répand sur tous les traits du visage un charme singulier; elle adoucit toutes les souffrances, celles du corps comme celles de l'ame. Le devoir nous la prescrit, l'intérêt nous la conseille; mais comme ces deux motifs sont souvent impuissants, nous sommes pourvus d'affections qui viennent à leurs secours, et qui suppléent à leur faiblesse; et le pouvoir de ces affections est fortifié par plaisir qui les accompagne.

En troisième lieu, les affections bienveillantes fournissent la preuve la plus irrésistible que l'Auteur de notre nature nous a destinés à vivre en société, et à faire du bien à nos semblables toutes les fois que nous le pouvons. En effet, le développement de cette importante partie de la constitution humaine est si intimement lié avec l'état de société, qu'il ne pourrait avoir lieu dans la solitude.

Enfin, et pour dernière remarque, j'observerai que nos différents principes d'action n'ont pas le même degré de dignité; quand nous les comparons nous ne pouvons nous empêcher de leur assigner des rangs différents.

Nous ne voyons aucune dignité ni dans nos instincts ni dans nos habitudes; nous nous bornons à admirer dans ces principes la sagesse du Créateur, qui les appropria si parfaitement au genre de vie des différents animaux qui en sont doués. On en peut dire autant des appétits; ils sont utiles, mais ils n'ont rien de beau.

Les désirs du savoir, du pouvoir, et de l'estime, occupent un rang plus élevé dans notre estime. Ils contribuent à la dignité et à l'ornement de notre nature : les actions qui en procèdent, bien qu'elles ne soient pas vertueuses, ont de la noblesse et de la beauté, et sont incontestablement supérieures aux actes de pur appétit. En cela l'opinion du genre humain est unanime.

Si nous consultons la même opinion sur nos affections

bienveillantes, elle les déclare non-seulement nobles et belles, mais encore aimables et séduisantes.

Elles nous charment même dans les animaux; nous aimons la douceur de l'agneau, la grace de la colombe, l'affection du chien pour son maître; nous ne pouvons voir sans plaisir la timide brebis qui n'a jamais montré le moindre courage pour sa propre défense, devenir tout-à-coup vaillante et intrépide pour protéger son agneau, et attaquer hardiment des ennemis, dont la vue seule suffisait pour la mettre en fuite.

Quel plaisir ne trouve-t-on pas à contempler l'intérieur d'une famille de petits oiseaux; l'affection et la fidélité conjugale du père et de la mère; leur sollicitude et leur zèle empressé pour procurer la nourriture nécessaire à leurs petits; leur sagacité pour cacher leur retraite; les artifices qu'ils emploient, souvent au péril de leur propre vie, pour la dérober aux regards des oiseaux de proie; enfin l'affliction qu'ils éprouvent, lorsqu'un enfant sans pitié leur a dérobé les gages chéris de leur amour, et a détruit toutes les espérances qui reposaient sur cette famille naissante?

Mais si les affections douces sont aimables dans les animaux, elles n'ont pas moins d'attrait dans l'espèce humaine. Les signes mêmes qui les expriment exercent déjà sur notre ame une puissante séduction.

On sait quel charme s'attache à la société d'un homme bien élevé; il n'est personne qui ne l'ait éprouvé. Or si on analyse ce charme singulier, on trouve qu'il se compose des regards, des gestes, des paroles, qui sont les signes naturels des affections douces et bienveillantes. L'homme qui a pris l'habitude d'employer ces signes avec grace et sans trivialité, est celui-là même que nous appelons l'homme aimable et bien élevé.

De quoi se compose dans la figure humaine, et surtout dans celle des femmes, cette beauté que tout le monde aime et admire? des symboles par lesquels se manifestent les affections douces. Toute marque de douceur, d'amabilité et de bienveillance, est une beauté; au contraire, tout indice d'orgueil, de passion, d'envie et de malignité est une laideur.

Les affections bienveillantes sont donc aimables, même dans la brute; et dans notre espèce il n'est pas jusqu'à leur ombre qui ne soit séduisante. Et en effet, pour les ames dépravées et corrompues, comme pour celles qui sont vertueuses, elles seules font la joie et le charme de la vie humaine.

Séparé de la société et sevré du commerce des affections douces, l'homme est un être sombre, mélancolique et chagrin; poursuivi de soins et de craintes, il ne peut goûter le charme d'un paisible sommeil; en proie aux frayeurs d'un danger continuel, il tressaille au murmure d'une feuille; son oreille est sans cesse aux aguets, et chaque zéphyr est un son qui l'épouvante.

Mais qu'il entre dans la vie sociale, qu'il se repose sur l'affection de ses amis et de ses voisins; alors ses craintes s'évanouissent, son ame est à l'aise, son courage se ranime, son esprit s'éclaire, la joie dilate son cœur.

La société humaine peut se comparer à un amas de charbons allumés; dispersez-les dans l'espace qui les entoure, ils ne conservent ni lumière ni chaleur; mais qu'on les réunisse, ils s'échauffent et s'éclairent mutuellement; la flamme s'élève, et non-seulement elle peut s'entretenir, mais soumettre tout ce qui l'environne.

La sécurité, le bonheur et la force des sociétés humaines reposent presque uniquement sur la base des affections bienveillantes.

Elles sont toutes aimables et respectables, mais elles ne le sont point au même degré; elles occupent des places différentes dans notre estime. En général nous les honorons d'autant plus, que leur objet est plus étendu.

Le bon époux, le bon père, le bon ami, le bon voisin sont dignes de notre amour et de notre estime; mais l'homme chez qui les affections privées sont dominées par l'amour de la patrie et de l'humanité, l'homme qui se consacre au bonheur de ses semblables et qui cherche les occasions d'être utile à l'espèce humaine, celui-là est quelque chose de plus à nos yeux qu'un homme de bien; nous le révérons comme un héros, nous l'adorons comme un ange sur la terre.

CHAPITRE V.

DES AFFECTIONS MALVEILLANTES.

Y a-t-il dans la constitution humaine quelques affections qu'on puisse appeler malveillantes? S'il y en a, quelles sont-elles, et à quelle fin y sont-elles? Voilà les questions que nous allons examiner.

Il y a en nous, selon moi, deux principes qu'on peut considérer comme malveillants; ce sont l'*émulation* et le *ressentiment*. Je pense que Dieu nous les a donnés pour de bonnes fins, et qu'ils ne produisent que de bons effets quand ils sont bien réglés et bien dirigés; mais comme leur excès est très-commun et qu'il est la source et le ressort secret de toute malveillance, on peut, je crois, les appeler *affections malveillantes*.

Si l'on pense qu'ils méritent un nom moins sévère

puisqu'ils peuvent se développer sans malveillance selon l'intention de la nature, c'est une opinion, du reste, que je suis loin de contester.

Par *émulation*, j'entends un désir de supériorité sur nos rivaux dans une carrière quelconque, accompagné de déplaisir quand nous nous voyons surpassés.

La vie humaine a été justement comparée à une lice où la supériorité est au concours. Mais il y a des supériorités de toute espèce et de toute forme, si je puis parler ainsi.

Il n'est pas d'homme si méprisable à ses propres yeux qui n'aspire à quelque genre de supériorité; et il trouve toujours des rivaux pour lui disputer la palme dans la carrière qu'il a choisie.

On découvre de l'émulation chez les animaux; les chiens, et les chevaux luttent à la course; les animaux qui vivent en troupe se disputent la supériorité dans le troupeau, et montrent des signes manifestes de jalousie, quand après l'avoir conquise, des prétendants aspirent à la leur ravir.

L'émulation dans les animaux n'a guère d'autre objet que l'agilité, la force et les faveurs des femelles. Elle a chez les hommes une bien plus vaste carrière.

Il n'est point de perfection du corps ou de l'esprit, point de qualité réelle ou imaginaire qui n'excite des rivalités. Chaque profession, chaque situation a les siennes; les hommes de lettres se disputent la palme du style; les artistes celle du talent dans leur art; les femmes celle de la grace et de la beauté.

Dans toute société politique le pouvoir et l'influence excitent des rivalités; cela est vrai de la plus petite comme de la plus grande.

Les hommes désirent le pouvoir pour lui-même, abstraction faite du plaisir de l'emporter sur leurs rivaux:

ce désir est l'*ambition*. L'émulation va plus loin : elle fait acception des prétentions d'autrui ; la supériorité sur autrui, soit en pouvoir, soit en toute autre chose digne d'estime, est son objet propre.

Plus ce désir est vif, plus est cuisant le déplaisir de se voir surpassé et douloureuse l'humiliation que l'ame en ressent.

L'émulation a une tendance manifeste au perfectionnement de l'espèce ; sans elle l'humanité s'endormirait, et l'on verrait se tarir les sources des grandes découvertes. Elle entretient la société dans un état constant de fermentation ; quelque peu de lie se précipite, il est vrai ; mais une liqueur généreuse surnage, et c'est à l'action de ce principe qu'elle est due.

Nous n'avons pas de mesure suffisamment exacte pour comparer entre eux les bons et les mauvais effets de l'émulation ; mais il y a lieu de penser qu'il en est de ce principe, comme de tous ceux que Dieu a mis en nous, et que le bien qui en découle surpasse le mal. Tant qu'il agit sous la direction de la raison et de la vertu, les effets en sont utiles ; ils ne deviennent pernicieux que lorsqu'il tombe sous l'empire de la passion et de la folie.

La raison nous dit de mépriser la supériorité dans les choses qui n'ont point d'excellence réelle. C'est dépenser sa force en pure perte que la poursuivre dans des choses sans prix, ou qui ne valent pas ce qu'elles coûtent : s'enorgueillir en pareil cas de l'avoir conquise, c'est tirer vanité de sa propre folie ; s'affliger de la voir possédée par un autre n'est pas moins puéril.

La raison nous dit encore de ne pas entreprendre des luttes qui excèdent nos forces, autrement nous ressemblerions à la grenouille de la fable, qui pour égaler le bœuf en grosseur, s'enfla si bien qu'elle creva.

Renoncer aux choses qui passent notre pouvoir, et ne point les regretter inutilement, tel est le conseil de la prudence; tel est celui de la religion et de la vertu.

Si l'émulation était réglée par ces maximes et dégagée de toute partialité envers nous-mêmes, elle serait un puissant mobile de perfectionnement, et ne produirait aucune des conséquences funestes qu'on lui reproche; elle donnerait de la vigueur à nos muscles, et de l'énergie à notre ame pour toute entreprise noble et virile.

Mais les suites en sont déplorables, quand elle n'est pas dirigée par la raison et la vertu; les opinions des hommes, leurs affections, leur conduite, tout se ressent de sa maligne influence.

C'est une observation bien ancienne, que l'affection suit l'opinion; et dans beaucoup de cas le fait est incontestable. Un homme ne peut être reconnaissant, s'il n'a l'opinion qu'on lui a rendu service; il n'a point de ressentiment, s'il n'a l'opinion qu'on lui a fait injure; point d'estime, s'il ne croit à une qualité estimable; point de compassion, s'il ne croit à une souffrance éprouvée.

Mais il n'en est pas moins vrai que l'inverse arrive quelquefois, et qu'il est des cas où c'est l'affection qui détermine l'opinion; je ne dis pas qu'elle doive la déterminer, mais qu'en fait elle la détermine, et par là même la pervertit. Nous sommes enclins à la partialité envers nos amis et encore plus envers nous-mêmes.

Cette disposition jointe au désir de supériorité pousse les hommes à estimer trop haut les qualités dans lesquelles ils excellent ou s'imaginent exceller; et de cette manière l'orgueil se repaît souvent de ce qu'il y a de plus frivole ou de plus bas dans la nature humaine.

Ce même désir nous conduit à déprécier les qualités que nous désespérons d'acquérir ou que nous ne

voulons pas nous donner la peine de rechercher; *ces raisins sont trop verts*, dit le renard, qui ne peut les atteindre. Le même principe nous porte à rabaisser les autres, et à prêter des motifs bas ou pervers à leurs plus nobles actions.

Celui qui dispute le prix de la course éprouve du déplaisir à se voir devancé; ce déplaisir est innocent, il est en lui l'œuvre de Dieu; mais il peut produire deux effets très-différents; il peut exciter le coureur à faire des efforts plus énergiques, à tendre tous ses muscles pour dépasser son rival; c'est là le but que s'est proposé la nature; dans ces limites l'émulation est un noble sentiment. Mais si le lutteur est déloyal, il prendra son adversaire en haine, et tâchera de le faire tomber ou de jeter quelqu'obstacle sur son chemin; ici commence l'envie, la passion la plus malfaisante qui puisse habiter l'ame humaine, monstre qui dévore comme sa proie la renommée et le bonheur de ceux qui méritent le plus notre estime.

Si l'on remarque dans quelques hommes un penchant à noircir le nom de ceux même qu'ils ne connaissent pas ou qui leur sont indifférents, et dans d'autres une avidité singulière à recueillir et à propager la médisance, il faut attribuer ces dispositions au même principe. Les fautes d'autrui n'ajoutent assurément rien à notre mérite, et ne sont point en elles-mêmes un sujet agréable de réflexion ou d'entretien; mais elles flattent l'orgueil, parce qu'elles nous font croire à notre supériorité sur ceux que nous dénigrons.

N'est-il pas possible que ce même désir de supériorité agisse secrètement dans les hommes qui aiment à déployer leur éloquence en déclamations sur la corruption du siècle, et sur la méchanceté et la dépravation de l'espèce humaine? Il est évident que le déclamateur se regarde comme une exception à la règle générale, autrement il

aimerait mieux dans son intérêt propre tirer un voile sur la nudité de nos vices; mais se flattant que son auditoire aura la politesse de ne point le comprendre dans le noir tableau qu'il offre à nos yeux, il s'élève par l'abaissement des autres, et surnage seul, comme Noé, dans le déluge universel. N'est-ce point là une véritable envie contre la race humaine?

Ce serait une tâche infinie et peu agréable que d'énumérer tous les maux et tous les vices qu'engendre l'émulation, sous la fatale influence de la passion et de la déraison. Ici, comme en tout, le pis est l'abus du mieux : dans les animaux l'émulation a peu de carrière, et ses effets bons ou mauvais sont en petit nombre; on peut lui attribuer les combats de coqs et de taureaux, et quelques autres phénomènes qu'on pourrait citer; mais dans l'espèce humaine, elle trouve le champ le plus vaste, et selon qu'elle est bien ou mal réglée, elle s'y montre féconde en conséquences utiles ou funestes.

La conclusion à tirer de ce que nous avons dit sur l'émulation, c'est que ce principe, comme élément de notre constitution, est d'une haute utilité et d'une haute importance pour la société; que dans les hommes sages, il produit les plus grands biens sans aucun mélange de mal; mais que chez les personnes déraisonnables et méchantes, il engendre une grande partie des maux de la vie, et les vices les plus malfaisants qui souillent la nature humaine.

Passons maintenant au ressentiment.

Quand on nous fait du mal, la nature nous dispose à résister et à rendre la pareille. Indépendamment de la douleur corporelle, l'esprit est blessé, et nous éprouvons un désir de nous venger sur l'auteur du mal ou de l'offense. C'est-là en général ce que nous appelons *colère* ou *ressentiment*.

6.

L'évêque Butler a fait une distinction très-importante entre le ressentiment subit, qui est une impulsion aveugle de notre constitution, et le ressentiment réfléchi. Le premier peut naître d'un mal quelconque, mais le second ne peut provenir que d'une offense réelle ou supposée.

La même distinction a été faite par lord Kames, dans ses *Eléments de critique;* le ressentiment que Butler appelle *subit*, il l'appelle *instinctif.*

Nous n'avons pas, dans la langue commune, de noms différents pour ces deux sortes de ressentiment; mais la distinction est indispensable pour nous former une juste notion de ce principe. Elle correspond exactement à la distinction que j'ai faite entre les principes animaux et rationnels d'action; car le ressentiment *subit* ou instinctif nous est commun avec les animaux, et le ressentiment, appellé *réfléchi* par les auteurs que j'ai cités, rentre dans la classe des principes rationnels.

Il faut remarquer néanmoins qu'en le classant ainsi, je ne veux pas dire qu'il soit toujours retenu dans les bornes de la raison, mais seulement qu'il est propre à l'homme en tant que créature raisonnable et qui peut distinguer un dommage d'une offense; distinction dont la brute est incapable.

Ces deux sortes de ressentiment s'élèvent dans notre ame, soit que le dommage ou l'offense nous concernent, soit qu'ils regardent les personnes qui nous intéressent.

Toutes les fois que nous éprouvons une affection bienveillante pour quelqu'un, nous ressentons ses maux; et nous les ressentons dans la proportion de la tendresse que nous lui portons. La compassion et la sympathie pour celui qui souffre produisent le ressentiment contre l'auteur de la souffrance, aussi naturellement que l'amour de

nous-mêmes produit le ressentiment contre celui qui nous cause du mal.

J'examinerai d'abord le ressentiment que je nomme *animal*, et qui est appelé *subit* par Butler, et *instinctif* par lord Kames.

Dans tout animal qui a reçu de la nature le pouvoir de nuire à son ennemi, nous voyons un effort pour rendre le mal qu'on lui fait. Une souris même mordra, si elle ne peut fuir.

Peut-être y a-t-il quelques animaux à qui la nature n'a pas donné d'arme offensive; c'est sans doute que la colère et le ressentiment ne leur seraient d'aucune utilité; et je crois qu'on trouvera qu'ils n'en donnent jamais aucun signe. Mais ils sont en petit nombre.

Quelques-uns des animaux les plus intelligents peuvent être provoqués à une colère furieuse et la conserver longtemps; plusieurs montrent dans la défense de leurs petits une violente animosité, dont ils donnent à peine un signe quand il ne s'agit que de leur propre salut; d'autres repoussent toutes les attaques faites sur le troupeau auquel ils appartiennent; les abeilles défendent leur ruche, les bêtes féroces leur tannière, et les oiseaux leur nid.

Ce ressentiment soudain agit dans les hommes de la même manière que dans les brutes, et il semble leur avoir été ici donné par la nature pour la même fin, c'est-à-dire, pour leur défense, dans les cas où ils n'ont pas le temps de délibérer. On peut le comparer à cet instinct naturel, en vertu duquel un homme qui a perdu son équilibre et commence à tomber, fait un effort subit et violent pour le rétablir, sans intention ni délibération.

Les hommes déploient souvent dans ce genre d'efforts un degré de force musculaire dont ils ne seraient pas capables dans une détermination calme de la volonté; ils

échappent ainsi à beaucoup de chutes dangereuses.

C'est par une impulsion violente et soudaine de la même espèce que la nature nous porte à rejeter le mal sur la cause qui l'a produit, que cette cause soit un homme ou un animal. L'instinct qui nous fait regagner l'équilibre est purement défensif et causé par la peur; le ressentiment subit est offensif et causé par la colère, mais toujours en vue de la défense.

L'homme dans son état actuel, est exposé à tant de périls de la part de ses semblables, des animaux, et de tout ce qui l'environne, qu'il a besoin de quelque armure défensive, toujours prête à le protéger dans le moment du danger. Sa raison lui est d'un grand usage pour sa conversation, quand il a le temps de la consulter; mais, dans une foule de cas, le mal serait fait avant qu'elle eût avisé aux moyens de le prévenir.

La sagesse de la nature nous a pourvus de deux moyens pour suppléer à ce défaut de la raison. Le premier est cet instinct en vertu duquel, à l'apparence du danger, le corps se met, sans que nous ayons besoin d'y penser ni de le vouloir, dans la position la plus propre à prévenir le mal ou à le diminuer. Ainsi nous fermons les yeux quand quelque chose les menace; nous plions le corps pour éviter un coup; nous faisons un soudain effort pour recouvrer notre équilibre, quand nous sommes en danger de tomber. Ces mouvements nous préservent de beaucoup de périls, que ne préviendrait pas notre tardive raison.

Mais comme les armes offensives sont souvent le plus sûr moyen de défense parce qu'elles détournent l'ennemi du dessein de nous attaquer, la nature en a pourvu l'homme et les autres animaux, en leur inspirant ce ressentiment subit dont nous venons de parler, lequel devance les

plus promptes déterminations de la raison, et s'éveille à la première alarme, menaçant l'ennemi de lui rendre le mal qu'il peut songer à nous faire.

Le premier de ces principes n'agit que sur celui qui se défend; mais le dernier opère sur celui qui se défend et sur celui qui attaque, inspirant à l'un du courage et de l'animosité, et frappant l'autre de terreur. Il fait savoir à tout assaillant ce que les anciens rois d'Écosse proclamaient sur leur monnaie par l'emblème d'un chardon entouré de cette devise : *Nemo me impune lacesset;* et par là, dans une foule de cas, il détourne les hommes et les animaux de faire le mal, ou les préserve de l'éprouver.

Mais si le ressentiment suppose un objet à qui nous puissions rendre mal pour mal, comment se fait-il que souvent dans les brutes, et quelquefois dans notre propre espèce, nous le voyons s'exercer sur des choses inanimées et incapables de souffrir?

Peut-être suffirait-il de répondre que la nature agit par des lois générales qui, quoique ordinairement parfaitement appropriées à leur destination, peuvent dans quelques cas dépasser le but ou ne pas l'atteindre; mais on peut résoudre autrement l'objection.

Il me semble impossible qu'au moment même où nous éprouvons du ressentiment contre un objet, nous le regardions comme inanimé, et par là même, comme incapable de vouloir le mal ou d'être puni; car qu'y a-t-il de plus absurde, que de s'irriter contre le couteau qui nous blesse, ou contre la poutre qui nous tombe sur les pieds? Il me semble donc que l'esprit doit croire momentanément que l'objet de notre colère est susceptible de châtiment; et si, avant la réflexion, il est naturel de s'irriter contre des choses inanimées, la conséquence nécessaire, c'est qu'il est naturel de penser alors qu'elles ont vie et sentiment.

Plusieurs faits de la nature humaine nous portent à présumer qu'au premier âge, nous regardons comme animés tous les objets qui nous entourent: jugeant de ces objets par nous-mêmes, nous leur attribuons les sentiments dont nous avons conscience. C'est en vertu de ce principe qu'une petite fille prête ses sentiments à ses jouets et à sa poupée, et que les peuples grossiers animent les corps célestes, les éléments, la mer, les fleuves et les sources.

S'il en est ainsi, loin de dire que l'expérience et la raison nous apprennent à prêter la vie et l'intelligence aux objets que nous considérions d'abord comme inanimés, il faut dire que la raison et l'expérience nous enseignent à regarder comme inanimés certains objets auxquels nous avions accordé d'abord la vie et l'intelligence.

Cette vérité admise, il est naturel que même dans l'âge mûr, nous retombions pour un moment dans ce préjugé de notre enfance, et traitions comme vivantes des choses auxquelles nous avons attribué la vie dans notre enfance.

Du reste il importe peu à mon sujet que ce soit par cette raison ou par une autre que le chien courre après la pierre qui l'a blessé et lui montre les dents, et qu'un homme en colère d'avoir perdu au jeu exerce quelquefois sa vengeance sur les cartes et sur les dés.

Il n'y a rien d'étrange à ce qu'une impulsion animale et aveugle s'écarte quelquefois de sa direction naturelle: dans la brute cela n'entraîne aucune fâcheuse conséquence, et dans l'homme la moindre lueur de raison corrige la méprise, et en montre l'absurdité.

En définitive, il reste évident que le ressentiment subit ou animal est destiné par la nature à notre défense; il prévient le mal par la crainte du châtiment;

c'est une sorte de loi pénale, promulguée par la nature, et dont l'exécution est confiée au plaignant.

Il est vrai que l'homme admis à juger dans sa propre cause est enclin à chercher une vengeance qui dépasse les bornes d'une réparation équitable. Mais cette disposition est arrêtée par le ressentiment de l'autre partie.

Cependant, dans l'état sauvage, les offenses une fois commencées se répètent indéfiniment entre les parties, jusqu'à ce qu'il s'ensuive une inimitié mortelle, et que l'une ne trouve plus de sûreté que dans la destruction de l'autre.

Aussi le droit, si sujet à abus, de redresser et de punir soi-même les injures reçues, est un de ceux que nous abandonnons aux lois et aux magistrats dans la société civile; l'un des principaux avantages de l'union politique, est de prévenir en grande partie les suites terribles d'un ressentiment sans limites.

Quoique le ressentiment réfléchi n'appartienne pas proprement à la classe des principes animaux, cependant comme les deux genres de ressentiment portent le même nom, qu'ils ne sont distingués que par les philosophes, et que dans la vie réelle ils sont souvent mêlés, j'en dirai ici quelques mots.

Le plus faible degré de raison et de réflexion enseigne à l'homme que c'est l'offense et non le dommage qui est le légitime objet du ressentiment pour une créature raisonnable. On peut causer de vives souffrances à un homme, non-seulement sans l'offenser, mais avec la plus bienveillante intention. C'est le cas de toutes les opérations de la chirurgie. Pour peu qu'on ait le sens commun on reconnaît que s'offenser d'un tel mal ne serait pas d'un homme mais d'une brute.

Locke parle d'un homme, qui ayant été guéri de la

folie par un traitement fort douloureux, avouait avec un profond sentiment de reconnaissance que cette guérison était le plus grand service qu'on pût jamais lui rendre; et cependant il ne pouvait supporter la vue de l'opérateur, parce qu'elle lui rappelait les angoisses qu'il avait endurées entre ses mains.

Nous voyons distinctement dans cet exemple l'action du principe animal et celle du principe rationnel. Le premier produit, pour l'opérateur, une aversion que la raison n'a pas été capable de vaincre, et qui probablement dans un esprit faible se serait transformée en un ressentiment et une haine incurable; mais le principe rationnel a été assez fort pour faire céder le ressentiment à la reconnaissance.

La souffrance peut égarer notre jugement, et nous faire voir une injure où il n'y en a pas; mais je pense que sans l'idée d'injure, il ne peut y avoir de ressentiment réfléchi.

C'est pour cela que chez les nations civilisées les armées se combattent sans colère et sans ressentiment. Le vaincu n'est pas traité comme un offenseur, mais comme un homme de cœur qui a combattu sans succès pour sa patrie, et qui mérite tous les égards compatibles avec la sûreté du vainqueur.

Si nous analysons ce ressentiment réfléchi, propre aux créatures raisonnables, nous trouverons que, semblable sous quelques rapports au ressentiment animal, sous d'autres points de vue il en est différent. Tous deux sont accompagnés d'une sensation désagréable qui trouble la paix de l'âme ; tous deux nous poussent à chercher réparation du mal souffert, et sécurité contre le mal à venir ; mais le sentiment réfléchi implique l'idée d'une offense accomplie ou voulue; et l'idée d'une offense suppose

celle de justice, et par conséquent la faculté morale.

Le vrai sens du mot *offense* est qu'on nous refuse ce qui est juste, comme le vrai sens du mot *faveur* est qu'on nous accorde plus que nous ne pourrions légitimement exiger. D'où il est évident que la justice est la mesure à l'aide de laquelle nous évaluons et la faveur et l'offense : leur véritable nature et leur vraie définition est de ne pas atteindre ou de dépasser cette mesure. Nul ne peut donc avoir l'idée, soit d'une faveur, soit d'une offense, s'il n'a pas l'idée de justice.

Cette notion de justice, qui entre dans le ressentiment réfléchi, tend à en réprimer les excès; car si une offense est une injustice, c'en est une aussi de la punir outre mesure.

Chez un homme loyal et réfléchi, la conscience de la fragilité humaine, le souvenir d'avoir eu souvent besoin de pardon, le plaisir de renouer les liens d'une amitié rompue, l'approbation intérieure qu'emportent avec elles la générosité et l'indulgence, enfin jusqu'à l'amertume et le malaise qui accompagnent la colère, tout élève une voix puissante contre les excès du ressentiment.

En dernier résultat, lorsque nous considérons, d'une part, que toute affection bienveillante est agréable en elle-même, bienfaisante à l'âme, et salutaire au corps; que les signes extérieurs qui l'expriment sont à la fois le plus doux des spectacles et le principal élément de la beauté humaine; et d'une autre part, que toute affection malveillante, non-seulement dans ses excès, mais dans son degré le plus modéré, tourmente l'ame et enlaidit le visage; il est évident que la nature nous avertit hautement par ces signes, d'user des affections bienveillantes comme d'un aliment de tous les jours, agréable au goût et salutaire à la santé, et de ne considérer les affections mal-

veillantes que comme un remède amer, qu'on ne doit jamais prendre sans nécessité, ni en plus grande quantité que le besoin ne l'exige.

CHAPITRE VI.

DE LA PASSION.

Avant de procéder à l'examen des principes rationnels d'action, il convient de faire remarquer certaines circonstances intérieures qui exercent une grande influence sur la conduite de l'homme, en ce qu'elles excitent ou tempèrent, enflamment ou attiédissent l'énergie des principes animaux dont nous avons parlé.

Il en est trois qui méritent une attention particulière: je les nommerai *passion*, *disposition* et *opinion*.

La signification du mot *passion* n'est exactement déterminée, ni dans le langage ordinaire, ni dans les écrits des philosophes.

Je pense qu'on l'emploie communément pour signifier une certaine agitation de l'ame, opposée à cet état de tranquillité et de calme dans lequel l'homme est maître de lui-même.

Le mot παθος, qui lui correspond en grec, est rendu dans les ouvrages de Cicéron par celui de *perturbatio*.

La passion a toujours été considérée comme ayant de l'analogie avec une tempête sur l'océan ou un orage dans les airs; elle n'exprime donc pas un état constant et habituel de l'ame, mais quelque chose d'accidentel et de passager comme un orage ou une tempête.

Elle produit ordinairement des effets sensibles sur le corps lui-même ; elle modifie la voix, les traits et les gestes. Les signes extérieurs de la passion ont quelquefois une grande ressemblance avec ceux de la démence, et, d'autres fois, avec ceux de l'hypocondrie; elle donne souvent au corps un degré de force et d'agilité bien supérieur à celui qu'il possède dans les moments ordinaires.

Les effets de la passion sur l'ame ne sont pas moins remarquables. Malgré nos efforts, elle dirige notre esprit vers les objets qui l'intéressent, et nous laisse à peine en liberté de songer à autre chose. Elle jette notre jugement dans d'étranges illusions, augmentant notre pénétration pour tout ce qui peut la nourrir ou la satisfaire, et nous aveuglant sur tout ce qui peut la ralentir ou la contrarier. C'est comme une lanterne magique qui crée des spectres et des fantômes sans réalité, et jette partout de fausses couleurs. Elle peut changer la laideur en beauté, la vertu en vice, et le vice en vertu.

Les sentiments d'un homme soumis à son influence paraissent absurdes et ridicules aux autres, et le deviennent à ses propres yeux quand l'orage est dissipé et le calme rétabli. La passion donne souvent une violente secousse à la volonté, et la pousse à des actes que nous savons devoir être pour nous l'objet d'un repentir éternel.

Tels sont les effets de la passion : il n'est personne qui ne les connaisse. Ils ont été peints de vives couleurs par les poètes, les orateurs et les moralistes de tous les siècles ; mais on a donné plus d'attention à la nature des effets qu'à celle du principe ; et, tandis que les uns ont été décrits avec richesse et élégance, on n'a pas même défini l'autre avec exactitude.

La controverse sur les passions entre les Péripatéticiens et les Stoïciens, me paraît n'avoir eu d'autre motif

que la différence des significations qu'ils attachaient au mot. La première secte soutenait, que les passions sont dans notre constitution des principes utiles, tant qu'elles demeurent soumises à l'empire de la raison; la seconde n'entendant par *passion* que ce qui répand plus ou moins de nuages et de ténèbres sur l'intelligence, considérait toutes les passions comme ennemies de la raison, et prétendait qu'elles sont incompatibles avec la sagesse, et doivent être totalement extirpées.

Si les deux sectes s'étaient accordées sur la définition du mot, elles se seraient probablement entendues; car, comme l'une ne voyait dans la passion que les funestes effets qu'elle peut produire, et l'autre que la fin utile qu'elle est appellée à remplir sous la direction de la raison, ce que celle-ci approuvait était très distinct de ce que blâmait l'autre. Toutes deux accordaient également que les conseils de la passion ne doivent pas être suivis quand la raion s'y oppose. Au fond, il n'y avait donc entre elles qu'une dispute de mots.

La signification précise de ce terme ne me semble pas mieux fixée chez les philosophes modernes.

Hume donne le nom de *passion* à tout principe d'action dans l'esprit humain; il soutient en conséquence que tout homme est gouverné par les passions, et que la raison n'a pas d'autre emploi que de les servir.

Hutcheson considère tous les principes d'action comme autant de déterminations ou de mouvements de la volonté, et il les divise en déterminations calmes et en déterminations violentes. « Les dernières, dit-il, sont nos ap-
« pétits et nos passions. Parmi les passions, comme parmi
« les déterminations calmes, les unes sont bienveillantes,
« les autres intéressées : la colère, l'envie, l'indignation et
« quelques autres, peuvent se ranger tantôt dans l'une,

« tantôt dans l'autre de ces catégories, selon qu'elles « sont provoquées par la lésion de nos intérêts, ou par « celle des intérêts de nos amis, et des personnes pour les-« quelles nous avons de l'estime et de la bienveillance. »

Il paraît donc que Hutcheson donne le nom de *passions*, non pas à tous les principes d'action, mais à quelques-uns seulement, et encore lorsqu'ils sont violents et impétueux, jamais quand ils sont calmes et réfléchis.

Quelquefois nos désirs et nos affections naturelles peuvent être assez calmes pour laisser place à la réflexion, et nous permettre de délibérer froidement si nous devons ou non les satisfaire. Dans d'autres occasions, ils peuvent être assez importuns pour rendre la délibération très-difficile, et nous pousser par une sorte de violence à leur satisfaction immédiate.

Ainsi un homme peut ressentir une injure sans en être irrité jusqu'à la colère : il juge froidement de l'offense et des moyens de la redresser ; c'est là un ressentiment sans passion, qui laisse à l'homme l'entier empire de soi-même.

Une autre fois la même injure le met en feu ; son sang bouillonne dans ses veines ; ses regards, sa voix, ses gestes, tout est changé ; il ne songe qu'à se venger sur-le-champ ; et, sans égard aux conséquences, il est entraîné par une violente impulsion à des paroles et à des actes que sa froide raison ne pourrait justifier : telle est la colère, ou la *passion* du ressentiment.

Ce que nous venons de dire du ressentiment peut s'appliquer aisément aux autres désirs et aux autres affections naturelles. Quand ces principes sont assez calmes pour ne produire aucun effet sensible sur le corps, pour ne point troubler l'intelligence ni diminuer l'empire de l'homme sur lui-même, on ne leur donne point le nom de *passions* ; mais lorsque l'un d'eux devient assez violent

pour émouvoir ainsi l'ame et le corps, c'est une passion, ou, comme Cicéron l'appelle avec justesse, une *perturbation*.

Il est évident que cette signification du mot *passion* s'accorde beaucoup mieux avec le langage commun que celle de Hume.

Quand ce philosophe avance que l'homme doit être gouverné par les passions et que l'emploi de la raison se borne à les servir, cela paraît d'abord un paradoxe choquant, qui répugne à la saine morale et au sens commun; mais il en est de cette assertion comme de la plupart des paradoxes; quand on l'entend dans le sens de l'auteur, on n'y voit plus qu'un abus de mots.

En effet, si l'on appelle *passions* tous les principes d'action à quelque degré qu'ils soient, et *raison*, la faculté de discerner la convenance des moyens avec la fin, il sera vrai que la raison n'a pas d'autre emploi que de servir les passions.

Mais, comme je désire employer les mots de la manière la plus conforme à leur acception vulgaire, j'entendrai par le mot *passion*, non pas une certaine classe de principes d'action, distincts des affections et des désirs, mais un certain degré de véhémence auquel les affections et les désirs peuvent être portés, et qui produit sur l'esprit et le corps les effets que nous avons décrits plus haut.

L'usage ne donne jamais aux appétits, quelle que soit leur violence, le nom de *passions;* cependant ils sont susceptibles de s'enflammer jusqu'à la rage; et, dans ce cas, les effets qu'ils produisent ressemblent beaucoup à ceux des passions, et on peut leur appliquer ce que nous avons dit de ces dernières.

Après avoir dit ce que j'entends par les passions, je

crois inutile de les énumérer, puisqu'elles ne diffèrent pas en nature, mais seulement en degré, des principes que nous avons décrits.

La division ordinaire des passions en désir et aversion, espérance et crainte, joie et tristesse, a été indiquée par presque tous les auteurs qui ont traité ce sujet, et elle n'a pas besoin d'explication; mais nous devons observer que ce ne sont point là les éléments ou les modifications des passions seulement, mais de tous les principes animaux et rationnels d'action.

En effet tous ces principes impliquent un désir, et il ne peut y avoir désir d'un objet sans aversion du contraire; de plus, selon que l'objet est présent ou éloigné, le désir et l'aversion se transforment nécessairement en joie ou en tristesse, en crainte ou en espérance; enfin il est évident que le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, la crainte et l'espérance peuvent être des mouvements calmes et paisibles, aussi bien que des mouvements violents et passionnés.

Laissant donc de côté ces éléments comme appartenant à tous les principes d'action, modérés ou véhéments, je me contenterai de faire sur la passion en général quelques observations ayant pour but de montrer l'influence qu'elle exerce sur la conduite de l'homme.

1. D'abord c'est la passion qui nous expose aux tentations violentes: sans elle, à peine serions-nous tentés de mal faire. En effet, quand nous regardons les objets de sang-froid, et qu'ils sont dépouillés des fausses couleurs sous lesquelles la passion les déguise, il nous est difficile de ne pas reconnaître le bien et le mal, et de ne pas voir que le premier est le plus digne de notre choix.

Je crois que la préférence froide et réfléchie du mal

n'est jamais le premier pas dans la carrière du vice.

« Quand la femme vit que le fruit de cet arbre était « bon à manger, qu'il était beau et agréable à la vue, « elle en prit, elle en mangea, et en donna à son mari, « qui en mangea aussi, et en même temps leurs yeux fu- « rent ouverts à tous les deux [1]. »

> Fixed on the fruit she gazed, which to behold
> Might tempt alone; and in her ears the sound
> Yet rung of his persuasive words impregn'd
> With reason to her seeming, and with truth.
> — Fair to the eye, inviting to the taste,
> Of virtue to make wise, what hinders then
> To reach and feed at once both body and mind [2].

C'est ainsi que nos premiers parents furent tentés de désobéir à leur créateur, et que toute leur postérité devint sujette à la tentation. Une passion ou un brûlant appétit aveugle d'abord l'intelligence, et corrompt ensuite la volonté.

C'est donc la passion et, avec elle, les mouvements violents de l'appétit qui dans notre état actuel nous exposent à la tentation de violer notre devoir. Il entre dans la destinée de l'homme sur la terre de subir cette tentation.

C'est par l'exercice et le combat que la vertu de l'homme grandit et se développe. Avant de marcher d'un pas ferme, il faut que les enfants courent les chances des chutes et

[1] *Genèse*, ch. III, v. 6 et 7.

[2] Elle regarda fixement le fruit; la vue seule en était tentante, et le son des mots persuasifs du serpent retentissaient encore à son oreille; ils lui semblaient remplis de raison et de vérité..... Beau à l'œil, délicieux au goût, ce fruit divin possède la vertu de rendre sage; il renferme l'utile et l'agréable; qui nous empêche donc d'en prendre et de nourrir à la fois le corps et l'esprit.

Milton, liv. IX. (*Traduction de Racine fils.*)

des blessures. Les athlètes n'acquièrent l'agilité et la vigueur qu'à force de travaux et de luttes. Il en est ainsi des plus nobles comme des plus chétives facultés de la nature humaine. C'est aussi la condition de la vertu : la tentation et l'épreuve ne sont pas faites seulement pour la manifester, mais pour l'affermir et la fortifier.

Il faut que les hommes apprennent la patience à l'école de la douleur, le courage à l'école du danger, toute vertu parmi les traverses qui la mettent à l'essai et à l'œuvre. Peut-être est-ce là une loi universelle et commune à toute chose; ce qu'il y a de sûr au moins, c'est que la nature humaine y est soumise.

Y a-t-il quelque part des créatures intelligentes et morales libres de toute tentation et dont la vertu n'ait jamais été mise à l'épreuve, c'est ce que nous ne pouvons décider sans présomption; mais il est certain qu'un pareil sort n'est point celui de l'humanité, et ne l'a jamais été même dans l'état d'innocence.

Il est vrai que la condition de l'homme serait bien triste, si les tentations auxquelles sa nature le soumet étaient irrésistibles; il y a plus, la vie à ce compte ne serait point un état d'épreuve et de discipline.

Mais telle n'est point notre condition ici-bas. Si d'un côté la passion nous tente et nous sollicite au mal, de l'autre la raison et la conscience repoussent et combattent ses suggestions; la chair lutte contre l'esprit, et l'esprit contre la chair; le caractère et la destinée de l'homme dépendent de l'issue de ce combat.

Si la raison est victorieuse, la vertu de l'homme est fortifiée; il goûte la satisfaction intérieure d'avoir livré un noble combat en faveur de son devoir; la paix de l'ame lui est assurée.

Si, au contraire, la passion l'emporte sur le sentiment du

devoir, l'homme a la conscience d'avoir fait ce qu'il ne devait pas, et ce qu'il pouvait ne pas faire; son cœur le condamne, et il est coupable à ses propres yeux.

Ce combat entre les passions de notre nature animale et les paisibles inspirations de la raison et de la conscience, n'est point une théorie inventée pour résoudre les phénomènes de la conduite humaine; c'est un fait dont tout homme qui réfléchit sur ses propres actions a conscience.

La philosophie la plus ancienne que nous connaissions, je veux dire celle de l'école de Pythagore, comparait l'esprit de l'homme à une république dans laquelle il y a divers pouvoirs, dont les uns doivent gouverner et les autres obéir.

Le bien général qui dans le gouvernement de nous-mêmes comme dans tout autre gouvernement est la loi suprême, exige que cette subordination soit maintenue, et que les pouvoirs gouvernents conservant toujours leur autorité sur les appétits et les passions. De cette prédominance dérive toute sagesse et toute vertu; de la prédominance de la passion sur la raison tout vice et toute folie.

Cette philosophie, qui fut adoptée par Platon, est si conforme à ce que chacun éprouve en soi, qu'elle prévaudra toujours auprès des hommes qui ne sont point sous l'ascendant d'un faux système.

Les pouvoirs gouvernants dont parlent ces anciens philosophes, sont les principes que j'appelle *rationnels;* j'en traiterai tout-à-l'heure; je n'en parle ici que pour rendre intelligible l'influence des passions et marquer le rang qu'elles occupent dans notre constitution.

2. J'observerai, en second lieu, que la passion ne nous pousse pas toujours au mal, mais très-souvent au bien ou aux actes que la raison approuve.

Il y a, comme l'observe Hutcheson, des passions bienveillantes aussi bien que des passions égoïstes.

Le ressentiment, l'émulation, et les affections qui en dérivent, jettent le trouble et l'inquiétude dans l'esprit, même lorsqu'elles ne dépassent point les limites que prescrit la raison; on les appelle *passions*, dans le degré même de modération où elles ne produisent aucun mal. C'est parce que les affections bienveillantes sont paisibles de leur nature, et secouent rarement le joug de la raison, qu'elles ne sont pas souvent nommées *passions*; ainsi, il est très rare qu'on donne ce titre à la bienfaisance, à la reconnaissance, à l'amitié; cependant il faut excepter de cette règle l'*amour*, qu'on a toujours appelé *passion* parce qu'il n'est pas facile de le contenir dans des bornes raisonnables.

Mais comme tous nos désirs et toutes nos affections naturelles sont des éléments utiles et nécessaires de notre constitution, et que la passion n'est qu'un certain degré de véhémence dans ces affections et ces désirs, on peut dire que la passion tend naturellement au bien, et que c'est par accident qu'elle nous entraîne au mal.

On dit à bon droit que la passion est aveugle ; car elle ne voit que la satisfaction présente. C'est à la raison de porter ses regards sur les circonstances environnantes, pour voir s'il n'est pas illégitime ou nuisible de lui obéir. Lorsque cette obéissance n'est pas condamnable et surtout lorsqu'elle se trouve conforme à notre devoir, alors la passion seconde la raison, et prête une force nouvelle à l'autorité de ses conseils.

Ainsi, un mouvement passionné de sympathie peut inspirer en faveur du malheureux un acte de charité que la seule vue du devoir n'aurait pas eu la force de déterminer.

Ainsi encore, les biens et les maux, quand on les croit très-éloignés et qu'on les considère froidement, n'ont pas

sur les hommes l'influence qu'ils devraient avoir; pour l'imagination comme pour l'œil, les objets diminuent en raison directe de la distance; il faut qu'il s'élève une crainte ou une espérance passionnée, pour leur donner la grandeur qui leur convient et leur faire prendre l'influence qu'ils doivent exercer sur notre conduite.

Enfin, la peur de la honte, celle des tribunaux, celle des peines futures, préviennent beaucoup de crimes que les méchants commettraient sans un pareil frein, et contribuent infiniment à la paix et au bon ordre de la société.

Il n'est point de mauvaise action que certaine passion ne puisse prévenir; il n'en est pas de bonne dont certaine passion ne puisse être le principal mobile; et il est probable qu'en somme, les passions humaines font à la société plus de bien que de mal.

Le mal attire davantage notre attention, et c'est le mal seul que nous imputons aux passions. Le bien, il est vrai, peut avoir de plus nobles motifs : la charité nous porte à le croire; mais comme nous ne voyons pas le fond des cœurs, il est impossible de déterminer quelle part les passions peuvent avoir dans sa production.

3. Remarquons, en troisième lieu, que si parmi les effets de nos passions, nous distinguons ceux qui sont tout-à-fait involontaires et hors de notre puissance, de ceux que nous pouvons prévenir par un effort plus ou moins pénible de l'empire de soi, nous trouverons que les premiers sont éminemment bons et utiles, et que les derniers seuls sont mauvais.

Sans parler de l'effet des passions modérées sur la santé du corps, auquel l'agitation qu'elles causent ne semble pas moins utile que les orages et les tempêtes à la salubrité de l'air, je ferai remarquer que chaque passion attire

naturellement notre attention vers son objet, et nous y intéresse.

L'esprit de l'homme est léger de sa nature, et quand aucun objet ne l'attache, il se promène de l'un à l'autre sans fixer son attention sur aucun. Un coup-d'œil fugitif et insouciant, voilà tout ce que nous accordons aux choses qui ne nous touchent point. Il faut un vif désir de connaître, ou quelque passion plus entraînante encore, pour donner à un objet un intérêt capable de fixer notre attention; et, sans attention, nous ne pouvons former aucun jugement vrai et solide.

Supprimez les passions, et voyez quelle vaste portion du genre humain vous aurez condamnée à la destinée de ces mortels frivoles qu'une pensée sérieuse n'a jamais occupés.

Le jugement et la capacité intellectuelle ne suffisent pas pour qu'un homme excelle dans l'art ou dans la science qu'il cultive. Il faut qu'il ressente encore pour cet art ou pour cette science un amour et une admiration qui aillent jusqu'à l'enthousiasme, ou bien que la gloire ou quelque autre bien lui paraisse devoir être le prix de ses efforts et l'anime d'un désir passionné. Sans cela il ne supporterait pas le travail et la fatigue d'esprit nécessaires pour atteindre le but. Nous pouvons donc, avec justice, attribuer aux passions une part considérable dans les découvertes et le progrès des sciences et des arts.

Si la passion de la renommée et des distinctions était éteinte, où trouverait-on des hommes qui voulussent supporter les soins et les fatigues du gouvernement? Ceux même qui feraient assez d'efforts pour s'élever au-dessus du vulgaire, seraient probablement en bien petit nombre.

Les passions et les dispositions de l'ame ont dans la

voix, la physionomie et les gestes, des signes naturels qui les manifestent, et ces symboles forment une partie de la constitution humaine, digne de toute notre admiration. Tous les hommes en comprennent le sens par un instinct naturel, antérieur à toute expérience.

La voix, la physionomie, les gestes, sont pour ainsi dire autant d'ouvertures pratiquées dans l'ame de nos semblables, et à travers lesquelles leurs sentiments se laissent apercevoir. Le langage que parlent ces symboles est commun à toute l'espèce, et sans ce langage naturel il eût été impossible d'inventer aucun langage artificiel.

Enfin, les signes naturels des passions et des dispositions de l'ame sont le prestige qui donne à la figure humaine la beauté; à la peinture, à la poésie et à la musique leur expression; à l'éloquence sa force; et à la conversation tous ses charmes.

Les passions, quand elles sont contenues dans de justes bornes, répandent dans l'homme la vie et le mouvement; sans elles, il ne serait qu'une masse inerte. On sait quel relief et quel ressort les deux sexes empruntent à un amour honnête et heureux.

Au jour de la bataille la passion de la gloire élève un chef courageux au-dessus de lui-même; elle fait briller son visage et étinceler ses yeux. L'honneur de la vieille Angleterre échauffe le cœur d'un simple matelot anglais, et le jette sans peur au milieu des dangers.

Si maintenant nous tournons les yeux vers le mauvais côté des passions, nous avouerons qu'elles nous poussent souvent avec force vers le mal, et qu'elles nous déterminent à des actes que nous condamnons nous-mêmes aussitôt que nous les avons faits. Mais on a conscience que cette impulsion, quoique violente, n'était pas irrésistible; autrement on ne se condamnerait pas.

Nous accordons qu'une passion soudaine et véhémente, qui surprend un homme à l'improviste, atténue sa culpabilité; mais si la passion était irrésistible, elle n'atténuerait pas la faute, elle l'absoudrait; or c'est ce qu'elle ne fait jamais, ni aux yeux des spectateurs indifférents, ni à ceux du coupable lui-même.

En dernier résultat, la passion offre un exemple frappant de la vérité de cette maxime commune, que le mal est l'abus du bien.

CHAPITRE VII.

DE LA DISPOSITION.

Par *disposition* j'entends un état de l'esprit qui, pendant toute sa durée, nous incline à obéir de préférence à certains principes animaux d'action. Quand cet état change et qu'un autre lui succède, la prééminence passe à d'autres principes animaux.

Nous avons déjà observé que c'est une propriété de nos appétits d'être périodiques; ils cessent pour un temps quand ils sont satisfaits, et agissent de nouveau après un certain intervalle.

Or, les principes même qui ne sont point périodiques ont une sorte de flux et reflux, causé par les dispositions successives dans lesquelles tombe l'esprit.

Parmi les principes d'action il en est qui ont entre eux une affinité naturelle, en sorte que quand l'un gagne de l'influence il nous donne du penchant pour tous ceux qui ont avec lui cette affinité.

Plusieurs auteurs ont observé une affinité de ce genre entre toutes les affections bienveillantes. Il suffit que nous en ressentions une pour que nous soyons inclinés à exercer les autres. Elles répandent toutes dans l'âme je ne sais quel sentiment de paix et de bien-être, qui semble être le lien de cette union et de cette parenté qui les rapproche.

Les affections malveillantes ont entre elles la même affinité : l'une nous dispose à l'autre ; et peut-être faut-il attribuer cet effet à l'influence de cette impression pénible qui leur est commune à toutes, et qui rend l'ame triste et souffrante.

Quand on essaie de remonter à l'origine des différentes dispositions de l'esprit, elles paraissent se rattacher quelquefois à cette attraction mutuelle que certains principes d'action exercent l'un sur l'autre et qui les détermine à marcher de compagnie ; d'autres fois aux événements heureux ou malheureux qui nous arrivent ; et d'autres fois enfin à l'état du corps, qui n'est jamais sans influence sur les inclinations de l'esprit.

Il est des jours où l'esprit, comme un ciel pur et sans nuage, répand sur tous les objets la lumière la plus agréable : le cœur se sent disposé à la bienveillance, à la compassion, à toutes les affections tendres ; rien ne lui fait ombrage ; rien ne l'irrite.

Les poètes ont observé que les hommes ont leurs moments de douces paroles, *mollia tempora fandi*, pendant lesquels ils ne sauraient ni rien dire ni rien faire de désobligeant. Les habiles épient ces bons moments, et savent les mettre à profit.

Cette disposition est ce qu'on appelle communément *la bonne humeur ;* Pope a dit d'elle chez les femmes :

Good humour only teaches charms to last,

Still makes new conquests, and maintains the past [1].

Aucune disposition ne contribue davantage au bonheur de celui qui l'éprouve, et à l'agrément de ceux qui en sont témoins. Elle est à l'esprit ce que la santé est au corps, et donne à l'homme la double faculté de jouir des plaisirs de la vie, et de déployer toutes ses facultés librement et sans entraves. Elle le dispose au contentement de son sort, à la bienveillance pour ses semblables, à la sympathie pour les malheureux; elle lui montre chaque chose sous le jour le plus favorable; elle éloigne de son cœur toute intention d'offenser, et toute susceptibilité.

Cette heureuse disposition est en général le fruit naturel d'une bonne conscience, et d'une ferme conviction que le monde est gouverné par une sage et bienveillante providence. Quand elle dérive de cette source, elle n'est autre chose que la piété, tournée en habitude.

Mais elle peut être aussi l'effet accidentel d'un succès ou d'une bonne fortune inattendue: la joie et l'espérance ne lui sont pas moins favorables, que la mauvaise fortune et le désappointement contraires.

Le seul danger de la bonne humeur, c'est que, si nous ne sommes pas sur nos gardes, elle peut dégénérer en légèreté, et nous faire négliger d'accorder aux conséquences futures de nos actions le degré convenable d'attention et de prévoyance.

Il y a une disposition opposée à *la bonne humeur*, c'est *la mauvaise humeur*. Elle a une tendance directement contraire, et son influence est aussi maligne que celle de la bonne humeur est bienfaisante.

La mauvaise humeur suffit à elle seule pour rendre un

[1] Seule, la bonne humeur entretient les charmes du visage, et fait de nouvelles conquêtes sans perdre les anciennes.

homme malheureux ; elle jette sur tous les objets une couleur lugubre, et, semblable à un membre ulcéré, elle est blessée de tout ce qui la touche. Elle voit des offenses dans les choses les plus innocentes ; elle dispose au mécontentement, à la jalousie, à l'envie, et, en général, à toutes les affections malveillantes.

Une autre couple de dispositions opposées, c'est la *confiance* et la *timidité*.

Ces deux dispositions sont l'une et l'autre d'une nature équivoque ; leur influence peut être bonne ou mauvaise, selon qu'elles dérivent d'une opinion vraie ou fausse, et qu'elles sont bien ou mal réglées.

La confiance qui découle d'un juste sentiment de la dignité de notre nature et de la puissance des facultés que Dieu nous a données, est de la grandeur d'ame ; elle dispose aux plus nobles vertus, aux entreprises et aux actions les plus héroïques.

Il y a aussi une confiance qui part de la conscience de notre innocence et de notre pureté morale ; c'est elle qui faisait dire à Job : « Jusqu'à ce que je meure, je n'éloignerai pas de moi mon équité ; je garde ma droiture, « et ne la laisserai point aller ; mon cœur ne me fera point « de reproche tant que je vivrai. » C'est ce qu'on peut appeler l'orgueil de la vertu, mais c'est un noble orgueil ; il nous fait dédaigner ce qui est vil et bas : il est le sentiment même de l'honneur.

Mais il est une confiance qui vient de ce qu'on s'attribue des talents ou des vertus qu'on n'a pas, ou qu'on attache une trop grande valeur à quelque avantage de l'esprit, du corps ou de la fortune qu'on possède. Cette confiance est l'orgueil proprement dit, qui est la source d'une foule de vices odieux, tels que l'arrogance, l'injuste mépris des autres, la présomption, et l'amour-propre.

La disposition contraire est la *défiance*, qui a aussi de bons ou de mauvais effets, selon la vérité ou la fausseté de l'opinion sur laquelle elle repose.

Quand la défiance dérive du sentiment de la faiblesse et des imperfections de la nature humaine, du souvenir de nos fautes et de la conscience de nos défauts personnels, elle se confond avec la véritable humilité, qui consiste à ne pas penser de nous-mêmes plus avantageusement que nous ne le méritons. C'est une disposition aimable et salutaire, d'un grand prix aux yeux de Dieu et des hommes. Elle n'est pas incompatible avec la vraie grandeur d'ame; ces deux qualités peuvent s'allier, et amies fidèles se donner l'une à l'autre de nouvelles forces et un nouveau lustre en se préservant mutuellement de l'excès auquel chacune est exposée.

Mais il est une défiance qui est le contraire de l'élévation, qui détend les ressorts de notre ame, et glace tous les sentiments capables de nous conduire à de nobles entreprises.

Supposez un homme qui n'ait aucune confiance à la sagesse régulatrice de ce monde, aucune foi à la dignité de la vertu, aucune espérance de bonheur dans une autre vie; supposez-le en même temps réduit au dernier degré de pauvreté et de dépendance, n'ayant pas de but plus élevé que de satisfaire ses besoins corporels ou de servir les plaisirs et de flatter l'orgueil de quelque créature aussi vile que lui : l'ame d'un tel homme n'est-elle pas au niveau de sa fortune? et, si cette fortune venait à changer sans qu'il changeât de sentiments, ne serait-il pas esclave comme il l'était auparavant? son ame n'est-elle pas ravalée au rang de celles des brutes, et ses facultés lui servent-elles à autre chose qu'à lui faire connaître son avilissement?

La défiance peut naître de la mélancolie, sorte de maladie de l'ame qui procède de l'état du corps, qui jette une nuit lugubre sur tous les objets de la pensée, affaiblit tous les ressorts de l'activité, et donne souvent naissance à des rèves bizarres et absurdes sur la religion ou d'autres matières importantes. Toutefois, lorsqu'au fond se trouve quelque dignité morale, elle peut de ses rayons percer les ténèbres de cette ame abaissée.

Nous en voyons un exemple remarquable dans ce Simon Brown, membre du clergé dissident, qui se figurait, dans sa sombre mélancolie, que son ame avait peu à peu diminué, et qu'elle avait fini par s'éteindre entièrement. Pénétré de cette conviction, il se démit de ses fonctions de ministre évangélique, et ne voulut jamais prendre part à aucun acte du culte, regardant comme une profanation d'adorer Dieu sans ame. C'est dans ce déplorable état qu'il écrivit une excellente défense de la religion chrétienne contre un ouvrage de Tindal ayant pour titre : *Le Christianisme aussi ancien que la création*. Il mit à la tête de son livre une épître dédicatoire à la reine Caroline, où il dit « qu'autrefois il avait été homme, « mais que, par la main même de Dieu, et en punition « de ses péchés, sa substance pensante s'était pendant « plus de sept années continuellement évaporée, et « qu'enfin elle s'était retirée de lui complétement, si « toutefois elle n'avait pas été totalement anéantie. » Et, comme il avait entendu parler de la piété éminente de sa majesté, il implorait le secours de ses prières.

Son livre fut publié après sa mort sans la dédicace, qui, ayant été conservée manuscrite, fut imprimée plus tard dans le n° 88 de l'*Aventurier*. Ainsi cet homme de bien, au moment même où il croyait n'avoir plus d'ame, prenait le soin le plus généreux et le plus désintéressé de l'ame des autres.

Si la défiance de soi-même peut produire d'étranges opinions, surtout chez les hommes mélancoliques, les opinions peuvent avoir à leur tour une très-grande influence sur l'ame, alors même que la mélancolie ne seconde pas leur action.

Supposez, d'une part, un homme convaincu qu'il est destiné à une existence éternelle, et que celui qui l'a créé et qui gouverne le monde a les yeux sur lui, et lui a fourni tous les moyens d'atteindre à un haut degré de perfection et de gloire; mettez en opposition un homme qui n'a aucune croyance, ou qui s'imagine que son être n'est que le résultat du jeu des atomes, et qu'après avoir été, pendant quelques années, balloté par une aveugle fortune, il retournera au néant : pouvez-vous douter que le premier ne soit porté par sa croyance à la confiance et à la grandeur d'ame, et le second au découragement et à l'avilissement.

CHAPITRE VIII.

DE L'OPINION.

Quand nous en viendrons à exposer les principes rationnels d'action, nous reconnaîtrons que l'opinion est un élément essentiel de ces principes. Nous ne voulons considérer ici que l'influence qu'elle exerce sur les principes animaux. Sans elle, quelques-uns de ces derniers ne pourraient se développer dans l'esprit humain.

La reconnaissance suppose l'opinion d'une faveur qu'on nous a faite ou qu'on a voulu nous faire; dans le ressen-

timent est impliquée l'opinion d'une offense, dans l'estime l'opinion d'un mérite, dans l'amour l'opinion d'un haut degré de perfection.

Bien que les affections de famille ne soient pas fondées sur l'opinion du mérite de l'objet aimé, cette considération peut les accroître considérablement. Il en est de même des autres affections bienveillantes. Les affections malveillantes, au contraire, impliquent toutes l'opinion d'un démérite dans leur objet.

Il n'y a point d'inclination ni d'aversion naturelle qui ne puisse être réprimée par l'opinion. Ainsi, lors même qu'un homme éprouverait le violent désir d'un breuvage, l'opinion que le vase est empoisonné l'empêcherait de le porter à ses lèvres.

La crainte et l'espérance, que tout désir et toute affection naturelle peuvent engendrer, reposent évidemment sur l'opinion d'un bien ou d'un mal futur.

On doit donc reconnaître que nos passions, nos dispositions et nos opinions exercent une grande influence sur nos principes animaux, et que tour-à-tour elles les affaiblissent et les fortifient, les excitent et les contiennent; par là, elles agissent puissamment sur les actions et le caractère des hommes.

On ne peut douter que les animaux n'aient des passions et des dispositions semblables aux nôtres sous plusieurs rapports; mais ont-ils des opinions? c'est ce qui n'est pas aussi clair. Je pense qu'ils n'en ont pas dans le sens propre de ce mot. Mais, sans entamer de dispute sur ce point, il est impossible de ne pas accorder que l'opinion n'ait un champ beaucoup plus vaste dans l'homme que dans les animaux. Nul ne dira que ces derniers aient des systèmes de théologie, de morale, de jurisprudence ou de politique; ni qu'ils soient capables de raisonner

sur les lois de la nature, en mécanique, en agriculture ou en médecine.

Ils sentent les maux et les plaisirs actuels; ils se représentent peut-être ceux que l'expérience a associés avec ce qu'ils éprouvent présentement; mais ils ne peuvent étendre au loin leurs regards dans le passé et dans l'avenir, ni suivre une chaîne de conséquences.

Un chien peut s'abstenir de manger ce qui est devant lui par la crainte du châtiment qu'on lui a infligé en pareille circonstance; mais jamais il ne s'en abstiendra par considération de santé, ni pour quelque avantage éloigné.

Une personne digne de foi m'a raconté qu'un singe ayant été enivré avec une liqueur forte, et s'étant brûlé le pied pendant qu'il était dans cet état, ne voulut jamais boire depuis que de l'eau pure. Je crois que c'est là le point le plus élevé auquel les facultés des bêtes puissent atteindre.

L'influence qu'exerce l'opinion sur la conduite humaine, indique assez qu'elle est un des instruments les plus puissants qu'on puisse employer, pour discipliner et gouverner les hommes.

Tous les hommes durant leurs premières années sont soumis à la discipline et à la direction de leurs parents et de leurs maîtres, et ceux qui vivent en société restent pendant toute la durée de leur vie sous l'empire des lois et des magistrats. Il est prouvé par là que le gouvernement des hommes est un des plus nobles exercices de la puissance humaine. Il est donc de la plus haute importance que ceux qui prennent quelque part au gouvernement civil ou domestique, connaissent la nature de l'homme, et les moyens de la former et de la diriger.

Or, de tous les moyens de gouvernement, l'opinion est le plus doux et le mieux approprié à la nature hu-

maine. L'obéissance qui découle de l'opinion est la vraie liberté, celle que tout homme désire; l'obéissance extorquée par la crainte des châtiments est un esclavage, un joug toujours importun, que l'homme secoue dès qu'il en a le pouvoir.

Les opinions de la foule ont toujours été et seront toujours ce que les feront ceux que la foule regarde comme les sages et les gens de bien; c'est-à-dire qu'elles sont presqu'entièrement dans la main de ceux qui gouvernent.

L'homme que de mauvaises habitudes ou de mauvaises opinions n'ont pas corrompu, est de tous les animaux le plus docile; il est le plus intraitable de tous dans le cas contraire.

Je pense donc que si jamais la société civile parvient à la perfection, le principal soin du gouvernement sera de former de bons citoyens par une sage éducation et par une instruction et une discipline bien entendues.

La partie la plus utile de la médecine est celle qui fortifie la constitution et prévient les maladies par un bon régime; le reste n'est guère qu'un échafaudage dont on étaie à grands frais un édifice en ruine et qui doit être de peu d'usage. L'art du gouvernement est la médecine de l'ame; et la branche la plus utile de cet art est celle qui prévient les crimes et les habitudes vicieuses, et qui forme les hommes à la vertu et aux habitudes honnêtes, par une bonne éducation.

Le but du gouvernement est de rendre la société heureuse; il ne peut l'atteindre qu'en la rendant bonne et vertueuse.

L'expérience est là pour nous apprendre que les hommes sont de bons ou de mauvais citoyens, selon la nature de l'éducation qui les a formés.

Notre siècle a fait de grands progrès dans l'art de former les hommes au service militaire; et cependant les citoyens qui entrent dans l'armée ne sont pas d'un naturel plus docile que ceux qui se livrent aux professions civiles. Qu'y aurait-il donc d'impossible à ce qu'on élevât les hommes avec une égale perfection pour les autres devoirs de la société ?

Quelle différence n'y a-t-il pas à la guerre entre une armée bien disciplinée et une milice tirée à la hâte de la multitude ? Or pourquoi, dans toutes les autres branches du bien public, n'existerait-il pas une semblable différence entre les sociétés telles qu'elles sont aujourd'hui et celles qu'une éducation bien entendue formerait aux bonnes mœurs, aux sages pratiques, et aux sentiments d'équité? Mais je crains qu'on ne m'accuse de sortir de mon sujet, et de rêver des utopies.

Pour terminer ce que j'ai à dire sur les principes animaux, essayons d'embrasser d'un seul coup-d'œil toute leur action sur la vie humaine. Pour cela, supposons un être qui ne fût point soumis à des mobiles d'un ordre plus élevé, qui n'eût pas la conscience ou le sentiment du devoir, et auquel on accordât seulement la supériorité d'intelligence et l'empire de soi-même que l'homme possède en réalité; examinons un peu cet être imaginaire, et voyons quel plan de vie et quelle conduite on pourrait en attendre.

Il est clair que ce serait un animal très-différent de la brute, et peut-être assez semblable en apparence au plus grand nombre des hommes.

Il serait capable de considérer les conséquences éloignées de ses actions, et de contenir ou de contenter ses appétits, ses désirs et ses affections, d'après la vue du bien ou du mal qui devrait en résulter.

Il serait capable de donner à sa vie quelque but dominant, et de tracer le plan de conduite qui lui paraîtrait le plus conforme à cette fin. Or, nous avons lieu de croire que ce calcul n'est pas au pouvoir de la brute.

Peut-être peut-on supposer un équilibre tel entre les principes animaux, qu'un homme, avec très peu d'empire sur lui-même, fût bon citoyen, eût des mœurs faciles, et un commerce aimable.

La balance entre nos principes animaux constitue ce que nous appelons le *naturel*; il peut être bon ou mauvais dans un homme, abstraction faite de sa vertu.

L'homme, chez qui les affections bienveillantes, le désir de l'estime et la bonne humeur prédominent naturellement, qui est d'un caractère paisible et froid, qui a le bonheur de vivre avec des gens de bien et de facile société, peut sans grand effort mener une vie irréprochable.

Son naturel le porte, la plupart du temps, aux actes que la vertu commande; et s'il lui arrive de n'être point jeté dans des situations difficiles qui mettent ses penchants en opposition avec son devoir, il n'a pas grande tentation vers le mal.

Mais peut-être la réunion d'un heureux naturel avec une si heureuse position est-elle une fiction plutôt qu'une réalité, bien que quelques hommes sans doute soient plus près de cet état que les autres.

Notre naturel et notre position sont ordinairement tels, que les principes animaux seuls et délivrés du joug de l'empire de soi, ne produiraient jamais une conduite régulière et conséquente. Les divers principes se combattant, c'est le plus fort qui l'emporterait, et le plus faible aujourd'hui prévaudrait demain, par un changement de passion, de disposition, ou de fortune.

Chaque appétit, chaque désir, chaque affection, n'a en vue que sa satisfaction propre et actuelle. Celui qui n'aurait pas d'autre guide, ressemblerait donc à un vaisseau sans pilote et par conséquent sans destination; chez lui point de caractère fixe; la bienveillance et la méchanceté, la complaisance et la maussaderie, la supercherie et la probité, domineraient tour-à-tour, selon le vent de la passion et les fluctuations de l'humeur.

Il faut que tout homme qui poursuit un but, bon ou mauvais, déploie de l'activité, fût-il le plus enclin du monde à l'indolence, et qu'il tienne la bride à toute passion, à tout appétit qui voudrait l'écarter de sa route. Ce n'est pas seulement dans les sentiers de la vertu qu'on fait connaissance avec les privations et l'abnégation de soi-même; elles se rencontrent sur tous les chemins qui conduisent à un but arrêté, que ce but soit le pouvoir, l'or, ou même le plaisir. Pour garder un caractère uniforme et constant, il faut des sueurs, des fatigues, et souvent des combats obstinés avec les inclinations du moment.

Et toutefois celui qui dans la vie poursuit fermement un but quelconque, malgré le frein qu'il doit souvent imposer à ses plus violents désirs, malgré l'abnégation qu'il lui faut parfois pratiquer, goûte en somme plus de jouissance que l'homme sans destination, et qui n'a d'autre soin que de satisfaire en lui l'inclination du moment.

Il faut qu'un chien de chasse poursuive le gibier pour jouir de la part de bonheur qui revient aux chiens de son espèce. Enfermez-le au logis, nourrissez-le d'aliments succulents, donnez-lui tous les plaisirs dont sa nature est susceptible, vous n'en ferez qu'un animal languissant, engourdi, malheureux: aucune jouissance ne peut suppléer à l'exercice auquel la nature l'a destiné. Faites qu'il puisse librement s'y livrer, ni la souffrance, ni la faim, ni la fatigue ne

lui semblent des maux; retenez-le, rien ne lui plaît, et la vie lui pèse.

Ce n'est point manquer de respect à la race humaine, que de dire, que l'homme comme le chien est fait pour la chasse, et ne peut trouver de bonheur que dans une poursuite animée. Il a, j'en conviens, une plus noble proie, mais il faut également qu'il la poursuive; autrement il végète, ses facultés s'engourdissent, ses esprits s'abattent, et l'existence lui devient un insupportable fardeau.

Même le chasseur de renards, qui n'a pas une plus haute visée que ses chiens, jouit plus que celui qui n'en a aucune; il tend à une fin, et c'en est assez pour animer ses esprits, lui faire mépriser le plaisir, et supporter avec gaîté le froid, la fatigue et la faim :

Manet sub jove frigido
Venator, teneræ conjugis immemor;
Seu visa est catulis cerva fidelibus,
Seu rupit teretes Marsus aper plagas.

ESSAI III.

PARTIE III.

DES PRINCIPES RATIONNELS D'ACTION.

CHAPITRE I.

IL Y A DANS L'HOMME DES PRINCIPES RATIONNELS D'ACTION.

Les principes mécaniques agissent sans la participation de la volonté : nous pouvons par un effort volontaire en empêcher l'action; mais s'ils ne trouvent pas d'obstacle dans la volonté, ils n'ont pas besoin d'elle pour agir.

Les principes animaux requièrent l'intention et la volonté pour opérer au dehors; mais le jugement leur est inutile. Les anciens moralistes les ont appelés, avec beaucoup de justesse, *aveugles désirs*, *cæcæ cupidines*.

J'ai traité de ces deux classes de principes, et j'arrive maintenant à la troisième, c'est-à-dire aux principes *rationnels*, qui sont ainsi nommés parce qu'ils ne peuvent exister que dans un être raisonnable, et que dans toutes leurs opérations ils requièrent non-seulement l'intention et la volonté, mais encore le jugement ou la raison.

Cette faculté que nous appelons *raison*, et par laquelle les hommes adultes et d'un esprit sain se distinguent des brutes, des idiots et des enfants, a été regardée dans tous les siècles, par les savants et les ignorants, comme remplissant le double office de régler notre croyance, et de diriger nos actions.

Tout ce que nous croyons nous paraît conforme à la raison, et c'est à ce titre que nous y donnons notre assentiment; tout ce que nous ne croyons pas nous paraît déraisonnable, et c'est pour ce motif que nous refusons d'y croire. La raison est donc, au jugement de tous, le principe qui doit régler notre croyance et nos opinions.

On ne la reconnaît pas moins généralement pour le principe qui doit régler nos actions.

Agir raisonnablement est une expression non moins commune dans toutes les langues que *juger raisonnablement*. Nous approuvons sans hésiter une conduite qui nous paraît fondée sur une bonne raison, et nous désapprouvons tout acte qui nous paraît sans motif raisonnable, ou contraire à la raison.

Une façon de parler si universelle parmi les hommes, et qui est commune aux savants et aux ignorants chez tous les peuples et dans toutes les langues, doit avoir une signification; supposer que c'est une locution dépourvue de sens, c'est traiter avec un absurde mépris le sens commun de l'espèce humaine.

En admettant donc qu'elle signifie quelque chose, nous pouvons examiner de quelle manière la raison peut servir de règle à nos actions, en sorte que les unes soient appelées *raisonnables*, et les autres *déraisonnables*.

Je prends pour accordé que tout exercice de la raison implique jugement, et réciproquement nous ne pouvons

porter aucun jugement sur des matières abstraites et générales, sans quelque degré de raison.

Si donc il y a des principes d'action, dans la constitution humaine, qui, par leur nature, impliquent nécessairement un jugement de cette espèce, nous pouvons appeler ces principes *rationnels*, pour les distinguer des principes animaux, qui impliquent le désir et la volonté, mais qui ne supposent point le jugement.

Toute action délibérée est accomplie comme moyen ou comme fin; comme moyen, c'est-à-dire en vue d'un but auquel elle conduit; comme fin, c'est-à-dire pour elle-même, et sans égard à un but étranger.

On n'a jamais contesté qu'une des fonctions de la raison ne fût de déterminer les moyens les plus propres à atteindre les différents buts que nous nous proposons. Mais quelques philosophes, et Hume en particulier, pensent qu'il n'est pas dans ses attributions de déterminer les buts que nous devons poursuivre, ni la préférence que l'un doit obtenir sur l'autre. Ce n'est point là, selon Hume, l'affaire de la raison, mais celle du goût ou du sentiment.

S'il en est ainsi, on ne peut sans impropriété ranger la raison parmi les principes d'action; son rôle est simplement de servir ces principes, en déterminant les moyens de les satisfaire. Aussi Hume soutient-il que la raison n'est pas un principe d'action, mais qu'elle est, et qu'elle ne peut être que l'instrument des passions.

Je démontrerai que parmi les divers buts des actions humaines, il en est que sans la raison nous ne pourrions même pas concevoir, et qui, en vertu des lois de notre constitution, deviennent, aussitôt qu'ils sont conçus, non pas seulement des principes d'action, mais des principes régulateurs et souverains, auxquels tous les principes animaux sont subordonnés et doivent obéir.

Ce sont ces principes que j'appelle *rationnels*, par la double raison qu'ils ne peuvent exister que dans un être raisonnable, et qu'une conduite conforme à ces principes est ce qu'on a toujours appelé une conduite *conforme à la raison.*

Les buts d'action que la raison seule peut nous faire concevoir sont au nombre de deux, *l'intérêt bien entendu*, et le *devoir*. Ils ont entre eux des rapports très-étroits, nous prescrivent la même conduite, et se prêtent un mutuel secours. Aussi les a-t-on confondus sous le seul titre de *raison*. Mais comme on peut les séparer, et que ce sont réellement des principes distincts d'action, je les examinerai séparément.

CHAPITRE II.

DE L'INTÉRÊT BIEN ENTENDU.

On ne peut disconvenir que les facultés rationnelles de l'homme ne lui inspirent naturellement, quand il est parvenu à l'âge de raison, l'idée de l'intérêt bien entendu.

Je ne prétends pas déterminer à quelle époque précise cette notion pénètre dans l'esprit. Elle est une des plus générales et des plus abstraites que nous puissions former.

Tout ce qui rend l'homme plus heureux ou plus parfait est un bien, et devient, aussitôt que nous le concevons, l'objet de nos désirs; le contraire est un mal, et devient l'objet de notre aversion.

Dans les premières années de la vie, nous avons des plaisirs très-variés, mais fort semblables à ceux des animaux.

L'exercice de nos sens, le mouvement, la satisfaction de nos appétits, les affections douces, voilà qu'elles sont nos jouissances; des émotions de douleur, de crainte, de dépit et de compassion pour les souffrances d'autrui viennent fréquemment les troubler.

Mais les biens et les maux de cette période de la vie sont d'une courte durée et d'un oubli facile. Insouciants du passé, indifférents sur l'avenir, nous n'avons alors d'autre mesure du bien que le désir présent, d'autre mesure du mal que l'aversion présente.

Tout désir animal a son objet particulier et présent; il aspire à cet objet et ne voit point au-delà; il ne s'inquiète ni des conséquences de ce qu'il veut, ni des rapports que l'acte qu'il demande peut avoir avec autre chose.

Celui des biens présents qui a le plus d'attraits et qui excite le plus violent désir, détermine notre choix, quelles qu'en puissent être les suites. Le mal présent qui excite l'aversion la plus forte est évité, fût-il la condition du plus grand bien ou le seul moyen de détourner le plus grand mal futur. C'est ainsi qu'agissent les brutes, et que les hommes eux-mêmes sont condamnés à agir avant l'âge de raison.

Mais à mesure que notre intelligence se développe, nous étendons nos regards sur l'avenir et sur le passé; en réfléchissant sur le passé, le flambeau de l'expérience s'allume, et nous découvrons à sa lumière les événements probables de l'avenir; nous trouvons alors que beaucoup de choses que nous avons vivement désirées ont été chèrement payées, et que beaucoup d'autres qui nous ont été amères lorsqu'elles sont arrivées, ont fini comme un remède désagréable par nous devenir salutaires.

Nous apprenons ainsi à saisir le lien des événements et les conséquences de nos actions; embrassant alors dans

une vue étendue notre existence passée, présente et future, nous corrigeons nos premières idées du bien et du mal, et nous nous élevons à la notion de *l'intérêt bien entendu;* c'est-à-dire de cet intérêt dont ni l'émotion actuelle, ni le désir ou l'aversion animale du moment ne sont la mesure, mais dont l'appréciation ne peut résulter que de la prévision des conséquences certaines ou probables que notre détermination pourra entraîner, durant le cours entier de notre existence.

Ce qui, avec toutes ses conséquences et tous ses rapports saisissables, procure en définitive plus de bien que de mal, c'est ce que j'appelle l'*intérêt bien entendu.*

Je ne vois point de motifs de croire que les animaux aient la moindre idée de cette espèce de bien; et il est évident que l'homme ne peut arriver à le concevoir, que lorsque sa raison est assez développée pour qu'il réfléchisse sérieusement sur le passé, et jette des regards clairvoyants sur l'avenir. La conception de l'intérêt bien entendu est donc le fruit de la raison, et ne peut se produire que dans un être raisonnable; d'où il suit que si elle développe dans l'homme un principe d'action qui n'y était pas auparavant, ce principe peut, à juste titre, prendre le nom de *principe rationnel.*

Je ne prétends pas en ceci avancer quelque chose de neuf; je répète ce que la raison a naturellement suggéré aux premiers philosophes qui tournèrent leur attention vers la philosophie morale. Je demande la permission de citer un passage de Cicéron, dans lequel cet orateur exprime avec son élégance accoutumée le fond des réflexions précédentes. Il y a lieu de croire que Cicéron l'a emprunté à Panétius, philosophe grec, dont le Traité des Offices est perdu.

« Sed inter hominem et belluam hoc maxime interest

« quod hæc tantum quantum sensu movetur, ad id solum « quod adest, quodque præsens est, se accomodat, pau- « lulum admodùm sentiens pæteritum aut futurum : homo « autem quoniam rationis est particeps, per quam conse- « quentias cernit, causas rerum videt, earumque prægres- « sus et quasi antecessiones non ignorat; similitudines « comparat, et rebus præsentibus adjungit atque annectit « futuras; facile totius vitæ cursum videt, ad eamque de- « gendam præparat res necessarias (1). »

J'observe maintenant, qu'aussitôt que nous avons la conception de l'intérêt bien entendu, notre nature nous porte à nous y attacher et à le rechercher; et cette propension devient non-seulement un principe d'action, mais un principe régulateur et souverain, auquel il nous paraît que tous les principes animaux doivent être subordonnés.

Je suis très porté à croire avec le docteur Price, que dans les êtres intelligents, le désir du bien et l'aversion du mal sont unis par un lien nécessaire à la nature intelligente, et qu'il implique contradiction qu'un être ait la notion du bien et celle du mal sans avoir en même temps du goût pour l'un et de la répugnance pour l'autre. Peut-être y a-t-il encore, entre l'entendement et les meilleurs de nos principes d'action, d'autres rapports nécessaires que la faiblesse de nos facultés nous empêche de saisir : nous avons tout lieu de croire qu'aux yeux de l'Intelligence suprême ils sont inséparablement unis.

Préférer un plus grand bien éloigné à un moindre qui est présent, accepter un mal actuel pour éviter un plus grand mal ou pour obtenir un plus grand bien futur, c'est au jugement de tous les hommes une con-

[1] Cicero, *de Officiis*, lib. I.

Et en effet une même situation, une même manière d'être, fait le bonheur de l'un, le malheur de l'autre, et semble parfaitement indifférente à un troisième. Nous voyons des hommes dont la vie entière est rendue misérable par de vaines frayeurs ou d'inquiets désirs qui n'ont d'autres fondements que de fausses opinions. D'autres s'épuisent en journées laborieuses et en nuits sans sommeil pour saisir un but qu'ils n'atteignent jamais, ou qui ne leur donne, s'ils en viennent à bout, qu'un plaisir douteux si ce n'est pas un dégoût positif.

Les misères de la vie auxquelles personne ne peut échapper sont loin de produire le même effet sur tous les hommes. L'événement qui jette l'un dans le désespoir et dans la plus profonde infortune, fait ressortir la vertu et la magnanimité de l'autre. Celui-ci reçoit le malheur comme le lot de l'humanité, et comme une leçon du père miséricordieux et sage que nous avons dans le ciel; il s'élève au-dessus de l'adversité; il devient plus sage et meilleur, et par conséquent plus heureux.

Il est donc de la dernière importance pour la conduite de la vie d'avoir de justes notions des biens et des maux qu'elle présente; or c'est à coup sûr l'office de la raison de corriger nos opinions fausses, et de nous en donner de justes et de conformes à la vérité.

En effet, les passions et les appétits des hommes les rendent souvent indociles aux décisions de leur raison, et insensibles à ce qu'elle déclare le plus grand bien. On peut appliquer à toute déviation volontaire de notre véritable intérêt ou de notre devoir le vers de Juvénal: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Quand nous agissons ainsi, nous nous condamnons nous-mêmes, nous savons que nous nous conduisons comme les bêtes, tandis que nous devrions nous comporter en hommes; nous som-

mes convaincus que la raison aurait dû réprimer la passion, et non lui céder lâchement.

Lorsque les conséquences de notre conduite retombent sur notre tête nous nous les imputons à nous-mêmes; nous nous reprochons amèrement notre folie, et nous sentons que nous en aurions encore du regret quand même nous n'en serions pas responsables devant Dieu. Nous avons péché contre nous, et attiré sur notre tête un châtiment mérité.

D'où nous pouvons conclure que si le principe de l'intérêt bien entendu ne nous donne pas l'idée de *bien* et de *mal* dans la conduite, elle nous donne du moins celle de *sagesse* et de *folie*. Quand les passions et les appétits rendent à ce principe l'obéissance qu'ils lui doivent, il produit en nous une sorte d'approbation intérieure, et une sorte de remords et de désapprobation quand il leur cède à son tour.

Sous ce double rapport, le principe de l'intérêt ressemble tellement au principe moral ou à la conscience avec lequel il est d'ailleurs si généralement en harmonie, qu'on les confond ordinairement l'un et l'autre sous le seul et même nom de *raison*. Cette ressemblance a conduit beaucoup de philosophes de l'antiquité et quelques-uns des temps modernes à résoudre la conscience ou le sentiment du devoir dans l'intérêt bien entendu.

Quand j'en viendrai à traiter de la conscience, j'aurai occasion de faire voir que ces principes d'action sont tout-à-fait distincts, quoiqu'ils nous prescrivent le même système de conduite.

CHAPITRE III.

TENDANCE DE CE PRINCIPE.

Les sages de tous les temps se sont accordés à reconnaître que le principe de l'intérêt bien entendu conduit un homme éclairé à la pratique de toutes les vertus.

Épicure lui-même le confessait, et c'était de ce principe que les meilleurs moralistes de l'antiquité faisaient dériver toutes les vertus; car, pour eux, toute la morale se réduisait à la question du souverain bien, c'est-à-dire à la question de savoir quel était le genre de conduite le plus conforme à l'intérêt bien entendu.

Pour résoudre cette question, ils divisaient les biens en trois classes : les biens du corps, les biens de la fortune ou biens extérieurs, et les biens de l'esprit, c'est-à-dire la sagesse et la vertu.

Ils comparaient ces différentes classes de biens, et démontraient avec une irrésistible évidence que les biens de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps et de la fortune, non seulement parce qu'ils ont plus de dignité et sont moins périssables et moins exposés aux coups de la fortune, mais encore et surtout parce qu'ils sont les seuls biens qui soient en notre puissance et qui dépendent entièrement de notre conduite.

Epicure lui-même soutenait que le sage peut trouver le bonheur dans la tranquillité de son ame, alors même qu'il est accablé par la douleur et qu'il lutte contre l'adversité.

Ces philosophes observaient avec beaucoup de justesse que les biens de la fortune et même ceux du corps dépendent en grande partie de l'opinion qu'on s'en fait, et que, quand cette opinion est rectifiée par la raison, on trouve qu'ils ont en eux-mêmes très-peu de valeur.

Comment peut-il être heureux, celui qui fait reposer son bonheur sur des biens qu'il n'est pas en son pouvoir d'obtenir, et qu'une maladie ou un caprice de la fortune peuvent lui ravir quand il les possède?

Le prix que nous attachons à un objet et le chagrin que nous éprouvons d'en être privé dépendent de l'énergie de nos désirs : réprimez le désir et le chagrin cessera.

La crainte d'une disgrace du corps ou de la fortune est souvent un plus grand mal que la disgrace elle-même. En même temps que le sage modère ses désirs par la tempérance, aux dangers réels ou imaginaires il oppose le rempart de la fermeté et de la grandeur d'ame : il s'élève au-dessus de lui-même, et dans les chutes qui sont pour d'autres le comble de la misère, il trouve son bonheur et son triomphe.

Ces oracles de la raison portèrent les Stoïciens à soutenir que tout désir et toute crainte de ce qui n'est pas en notre puissance doivent être extirpés de nos cœurs ; que la vertu est le seul bien; que les prétendus avantages du corps et de la fortune sont réellement des choses indifférentes, qui deviennent bonnes ou mauvaises selon les circonstances, et n'ont par conséquent aucune valeur en elles-mêmes ; que notre unique affaire est de bien remplir le rôle qu'il dépend de nous de remplir, et de pratiquer la justice sans nous inquiéter des choses qui échappent à notre puissance et que nous devons avec

une entière soumission laisser au soin de celui qui gouverne le monde.

Cette idée noble et élevée de la vraie sagesse et des véritables devoirs fut professée par Socrate, pure de toutes les extravagances que les Stoïciens y ajoutèrent par la suite; nous la voyons développée dans l'*Alcibiade* de Platon; et c'est de là que Juvénal la transporta dans sa dixième satire, où il l'embellit des graces de la poésie.

Omnibus in terris quæ sunt à Gadibus usque
Auroram et Gangem, pauci dignoscere possunt
Vera bona, atque illis multum diversa, remotâ
Erroris nebulâ. Quid enim ratione timemus?
Aut cupimus? Quid tam dextrâ pede concupis ut te
Conatus non pœniteat, votique peracti?
Nil ergo optabunt homines? Si consilium vis,
Permittes ipsis expendere numinibus, quid
Conveniat nobis, rebusque sit utile nostris.
Nam pro jucundis aptissima quæque dabunt Dii.
Carior est illis homo quam sibi. Nos animorum
Impulsu, et cœcâ magnâque cupidine ducti,
Conjugium petimus, partumque uxoris; at illis
Notum qui pueri, qualisque futura sit uxor.
Fortem posce animum, et mortis terrore carentem,
Qui spatium vitæ extremum inter munera ponat
Naturæ; quí ferre queat quoscumque labores,
Nesciat irasci, cupiat nihil, et potiores
Herculis ærumnas credat, sævosque labores
Et venere, et cœnis, et plumis Sardanapali.
Monstro quid ipse tibi possis dare; semita certe
Tranquillæ per virtutem patet unica vitæ.
Nullum numen habes si sit prudentia; nos te
Nos facimus, fortuna, Deam, cœloque locamus.

Horace lui-même dans ses moments sérieux adopte cette morale :

Nil admirari, prope res est una, Numici,
Solaque quæ possit facere et servare beatum.

Tout en reconnaissant que la doctrine morale des Stoïciens a parfois dépassé les bornes de la nature humaine, nous ne pouvons que l'admirer. La vertu, la tempérance, le courage, la grandeur d'ame, que montrèrent au milieu des flatteries de la puissance souveraine et du luxe des cours les hommes qui l'embrassèrent avec sincérité, sont des monuments qui honoreront éternellement cette doctrine et la nature humaine.

L'intérêt bien entendu, avons-nous dit, conduit un homme éclairé à la pratique de toutes les vertus. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner ce que nous regardons comme l'intérêt bien entendu des personnes que nous aimons le plus, et dont le bonheur nous est aussi cher que le nôtre. Quand nos jugements portent sur nous-mêmes, nos passions et nos appétits peuvent les fausser; mais quand il s'agit des autres, cette prévention n'est plus à craindre, et nous prononçons avec impartialité.

Quel est donc le bien préférable à tout autre, qu'un homme sage souhaiterait à un frère, à un fils, à un ami? Serait-ce une vie passée au sein des plaisirs sensuels et des banquets somptueux?

Non assurément; ce que nous désirons le plus pour un fils que nous aimons, c'est qu'il devienne homme vertueux et respectable. Nous pouvons lui souhaiter un poste honorable dans la vie; mais seulement à la condition qu'il s'en acquittera honorablement et qu'il se fera un beau nom par des services rendus à sa patrie et à l'humanité; nous aimerions mille fois mieux le voir soutenir dignement les travaux d'Hercule, que s'énerver dans les plaisirs avec Sardanapale.

Tel est le vœu de tout homme sensé pour les personnes qu'il chérit comme lui-même; tel est donc le bien qu'il regarde en dernier résultat comme le plus précieux;

et s'il en juge autrement pour lui-même, c'est qu'il est égaré par les passions et les désirs du moment.

En résumé, tout ce que nous avons dit dans les trois chapitres précédents se réduit aux points suivants.

Il y a chez les hommes adultes et sains d'esprit un principe d'action qu'on a dans tous les temps nommé *raison* et opposé aux principes animaux, c'est-à-dire aux *passions*. La fin dernière de ce principe est le plus grand bien ou l'intérêt bien entendu; cette fin est très différente de celle des principes animaux, qui aspirent à un objet particulier, abstraction faite de tous les autres, et sans considérer si leur satisfaction doit en définitive procurer plus de bien que de mal.

L'intérêt bien-entendu ne peut être conçu sans l'intervention de la raison; il ne peut donc être un objet de désir chez les êtres qui sont dépourvus de cette faculté.

Aussitôt que nous avons conçu cet intérêt, nous sommes portés par notre constitution à le désirer et à le poursuivre. Il réclame avec justice la préférence sur tous les objets qui peuvent entrer en concurrence avec lui. En lui sacrifiant toute jouissance qui peut le compromettre, en nous soumettant à toutes les peines et à toutes les privations qu'il nous impose, nous agissons conformément à la raison; une pareille conduite obtient l'approbation de notre cœur et celle du genre humain; la conduite contraire est folle et déraisonnable; elle produit la honte de l'agent; elle excite ses regrets et le mépris des spectateurs.

L'application de ce principe à notre conduite implique une connaissance étendue de la vie, et une appréciation exacte des biens et des maux dont elle est semée, sous le triple rapport de leur valeur intrinsèque de leur durée et de leur possibilité.

Celui-là est certainement sage, si toutefois un pareil

degré de sagesse est possible, qui dans tous les cas, ou même seulement dans les cas importants, discerne son intérêt bien entendu et ne suit pas d'autre règle de conduite.

Si l'on s'en réfère à l'opinion unanime des esprits les plus sensés de toutes les époques, le principe de l'intérêt bien entendu conduit à la pratique de toutes les vertus. Et d'abord il engendre directement la prudence, la tempérance et le courage.

Quand ensuite les hommes se considèrent comme des créatures sociables dont le bonheur ou le malheur est étroitement lié avec celui de leurs semblables; quand ils observent qu'il se trouve dans leur constitution une foule d'affections bienveillantes dont le développement est l'une des principales sources de leurs jouissances et de leur félicité; ce principe les conduit aussi, quoique moins directement, à la pratique de la justice, de l'humanité et de toutes les vertus sociales.

Il est vrai que l'intérêt bien entendu ne peut engendrer par lui-même aucune affection bienveillante; mais si de pareilles affections font partie de notre nature, et qu'une grande portion de notre bonheur dérive de leur épanchement, l'intérêt bien entendu nous porte à les cultiver avec d'autant plus de soin, que toute affection bienveillante fait du bonheur d'autrui notre bonheur propre.

CHAPITRE IV.

INSUFFISANCE DE CE PRINCIPE.

Après avoir exposé la nature de ce principe d'action et indiqué d'une manière générale le plan de conduite qu'il nous porte à suivre, je dois pour terminer signaler son insuffisance, lorsqu'on admet, à l'exemple de certains philosophes, qu'il est le seul principe régulateur des actions humaines.

Je dis que dans cette supposition, 1° il ne serait pas une règle de conduite suffisamment claire; 2° qu'il n'élèverait pas le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est susceptible; 3° qu'il ne procurerait pas à lui seul tout le bonheur qu'il nous fait goûter quand il est associé à un autre principe rationnel, la soumission désintéressée au devoir.

1. Je pense d'abord que la plus grande partie du genre humain ne s'élève jamais ni à une connaissance de la vie humaine aussi étendue, ni à une appréciation des biens et des maux dont elle est semée aussi exacte, que le demanderait l'application du principe de l'intérêt bien entendu. L'autorité du poëte cité plus haut a du poids dans cette question : « Pauci dignoscere possunt vera bona, re« motâ erroris nebulâ. » L'ignorance des hommes concourt avec la force de leurs passions pour égarer leur jugement sur ce point capital.

Chacun, dans ses moments de calme, désirerait connaître quel est son intérêt bien entendu, afin d'agir en conséquence; mais la difficulté de le découvrir avec clarté à travers la diversité des opinions et l'importunité des désirs

présents, fait que le plus souvent nous renonçons à cette recherche et cédons à l'inclination du moment.

Bien que les moralistes aient fait de louables efforts pour redresser les erreurs des hommes sur ce point important, leurs préceptes ne sont connus que d'un petit nombre de personnes; et parmi celles qui les connaissent, la plupart, et quelquefois les moralistes eux-mêmes, n'en profitent guère dans la pratique.

A voir comment les découvertes spéculatives descendent par degré du savant à l'ignorant, et finissent par pénétrer dans tous les esprits, on peut espérer que les hommes deviendront, sous ce rapport, de plus en plus éclairés. Mais c'est en vain que les erreurs pratiques sur les vrais biens et sur les vrais maux ont été vingt fois réfutées, on ne cesse point de les commettre.

L'homme a donc besoin d'être conduit à ce qu'il doit faire par un flambeau plus lumineux que la lueur douteuse de l'intérêt bien entendu. Il y a lieu de croire que le sentiment du devoir exerce dans beaucoup de cas une plus puissante influence que la vue d'un intérêt éloigné; l'on ne peut douter du moins que la conscience de l'avoir violé ne soit quelque chose de plus pénible que le simple regret d'avoir méconnu son intérêt.

Le brave qui s'expose au péril et à la mort n'est pas animé par un froid calcul de l'utile et du nuisible, mais par un sentiment noble et élevé de ses devoirs.

Les philosophes peuvent démontrer de la manière la plus exacte et la plus rigoureuse quels sont les biens et les maux véritables; mais des raisonnements de ce genre ne sont pas facilement saisis par le commun des hommes. L'intelligence du vulgaire est trop faible pour résister aux sophismes de la passion; il aime à croire que si de semblables règles sont bonnes en général, elles peuvent ad-

mettre des exceptions, et que si la conduite qu'elles prescrivent est profitable à la plupart des hommes, elle peut toutefois être nuisible à quelques-uns.

Il me paraît donc, que si nous n'avions pas pour diriger notre conduite une règle plus claire que l'intérêt bien entendu, l'ignorance même de la route à suivre pour atteindre ce but laisserait errer au hasard la plus grande partie du genre humain.

2. Si la poursuite constante de notre intérêt bien entendu produit dans un homme éclairé une sorte de moralité qui mérite quelque degré d'approbation, elle est incapable d'enfanter ces vertus sublimes qui excitent au plus haut degré notre estime et notre admiration.

Nous donnons le titre de sage à celui-là même dont la sagesse n'a pour but que son intérêt; et certes s'il poursuit invariablement cette fin à travers les obstacles et les tentations qu'il rencontre sur sa route, il est bien supérieur à l'homme qui, se proposant le même but, s'en laisse continuellement détourner par ses appétits et ses passions, et se prépare sciemment à chaque pas des sujets de vif repentir.

Après tout, cependant, ce sage, dont les pensées et les soins n'ont que lui pour objet, qui ne se laisse même aller aux affections sociales que dans la vue du bonheur qu'elles lui donnent, ce sage n'est pas l'homme que nous admirons et que nous aimons.

Comme un habile marchand, il porte sa marchandise au marché le plus fréquenté, et ne laisse échapper aucune occasion de la vendre au prix le plus élevé. Il agit bien et sagement; mais c'est pour lui-même : nous ne lui devons rien pour une pareille conduite. Son propre bien est la fin dernière du bien qu'il fait aux autres; il n'a donc point de titre à leur reconnaissance et à leur affection.

Si c'est là de la vertu, elle n'est pas de l'espèce la plus noble; c'est une vertu basse et mercantile; elle ne saurait ni élever l'esprit de celui qui la possède, ni lui concilier l'estime et l'amour de ses semblables.

A qui s'attachent naturellement notre amour et notre estime? à celui dont le cœur plus élevé s'ouvre à de plus nobles sympathies; à celui qui épouse la vertu, non pour la dot qu'elle lui apporte, mais pour son mérite; à celui dont la bienveillance n'est pas de l'égoïsme, mais du désintéressement et de la générosité; à celui qui, s'oubliant lui-même, prend à cœur le bien général, non comme un moyen, mais comme un but: à celui enfin qui a horreur d'une bassesse alors même qu'elle lui est profitable, et qui aime la justice alors même qu'elle blesse ses intérêts.

Tel est à nos yeux l'homme parfait, l'homme auprès duquel celui qui n'a d'autre but que son propre intérêt nous semble un être d'une espèce inférieure et méprisable.

La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine; sans ces attributs, Dieu pourrait être un objet de crainte ou d'espérance, mais non d'adoration. La gloire de l'homme est d'offrir un reflet de cette divine image.

Adorer Dieu et être utile à ses semblables sans jamais tenir compte de son propre intérêt est un degré de vertu qui dépasse les forces de la nature humaine; mais servir Dieu et les hommes dans la seule vue de son intérêt est le calcul d'un esclave, et non point le libre dévouement qu'exigent de nous la religion et la vertu.

3. Bien qu'on soit tenté de croire que toutes les chances de bonheur sont en faveur de celui dont la conduite n'a d'autre but que son propre intérêt; cependant, un peu de réflexion suffira pour nous convaincre du contraire.

Le soin de notre intérêt n'est pas un principe qui puisse de lui-même procurer aucune jouissance; ce qui lui est propre au contraire, c'est de remplir l'ame de craintes, de soucis et d'inquiétudes; et souvent cet inévitable cortége produit des peines et des tourments qui l'emportent de beaucoup sur le bien désiré.

Comparons pour nous en convaincre, d'un côté, un homme qui n'aurait d'autre règle de conduite que son intérêt, et ne considérerait la vertu ou le devoir que comme un moyen de l'assurer; et de l'autre, un homme qui sans être indifférent à son intérêt se proposerait une autre fin très compatible avec cet intérêt, je veux dire, la pratique désintéressée de la vertu, ou l'accomplissement du devoir pour le devoir lui-même.

Pour donner dans cette comparaison tout l'avantage possible au principe intéressé, admettons que l'homme qui le prend pour guide, est assez éclairé pour comprendre que son intérêt bien entendu lui prescrit une vie tempérante, équitable et pieuse; et supposons qu'il suive, dans la seule vue de son propre bien, la conduite même que le sentiment du devoir et de la justice dicte aux hommes vertueux.

On voit que la différence que nous établissons entre ces deux individus ne porte pas sur leurs actions, mais seulement sur le motif qui les fait agir. Eh bien! cependant, il est hors de doute que celui des deux qui obéit au motif le plus noble et le plus généreux est en même temps celui des deux qui goûte le plus de bonheur.

L'un ne travaille que pour le salaire : ce qu'il fait ne lui inspire aucun amour; l'autre chérit sa tâche, et la regarde comme la plus honorable qui puisse l'occuper. Pour le premier, les privations et l'abnégation de soi-même qu'impose la vertu sont un effort pénible, auquel

il ne se soumet que par nécessité; pour l'autre, ce sont autant de victoires et de triomphes dans la lutte la plus glorieuse.

Observons d'ailleurs que si les sages ont pensé que la vertu était la seule route qui conduisît au bonheur, c'est qu'ils prenaient en considération le respect naturel que les hommes ont pour la vertu, et la félicité qu'elle leur fait goûter et qui vient de l'amour qu'ils ressentent pour elle. Mais un homme tel que celui que nous venons de supposer, qui n'aurait pour la vertu ni amour ni respect, et ne l'envisagerait que comme un moyen d'arriver à un autre but, ne reconnaîtrait jamais en elle le chemin du bonheur; cherchant la félicité où elle ne serait pas, sa vie s'écoulerait dans l'incertitude la plus cruelle.

La route du devoir est si visible, que l'homme qui la cherche avec un cœur sincère ne peut beaucoup s'en écarter. Mais si le bonheur était la seule fin que la nature nous inspirât de poursuivre, celle qui conduit au bonheur nous semblerait obscure et embarrassée, pleine de piéges et de périls; nous n'y voyagérions qu'avec crainte, inquiétude et perplexité.

L'homme heureux n'est donc pas celui qui fait du bonheur son unique affaire, mais celui qui, laissant au Dieu qui l'a créé le soin de son bonheur, marche d'un pas ferme et résigné dans le chemin du devoir. Il y gagne une élévation d'ame qui est la vraie félicité; au lieu de soins, de craintes, d'anxiétés, de désappointements, il ne rencontre dans la vie que joie et triomphe; tous les plaisirs acquièrent une saveur nouvelle, et le bien sort pour lui des sources mêmes du mal.

Et comme personne ne peut rester indifférent à son propre bonheur, l'homme de bien a la consolation de savoir qu'en remplissant son devoir sans s'inquiéter des con-

séquences, il fait ce qu'il y a de plus convenable pour l'assurer.

Il est donc manifeste, je pense, que si l'intérêt bien entendu est un principe rationnel d'action, il n'est cependant pas le seul qui ait le droit d'influer sur notre conduite; et que nous trouvons dans un autre principe rationnel, la loi du devoir, un guide moins faillible, et qui nous conduit avec plus de certitude au bonheur et à la perfection.

CHAPITRE V.

DE LA NOTION DE DEVOIR ET DE CELLE D'OBLIGATION MORALE.

Un être qui n'est doué que des principes animaux d'action peut être dressé à certains actes par la discipline, comme le prouvent les animaux; mais il est tout-à-fait incapable d'être gouverné par une loi. Pour obéir à une loi il faut avoir la conception d'une règle générale de conduite, ce qui suppose quelque degré de raison; il faut de plus connaître un motif suffisant pour obéir à la loi, même quand les désirs animaux s'y opposent.

Ce motif suffisant ne peut être que l'intérêt, ou le devoir, ou tous les deux ensemble.

Ces principes sont les seuls, à moi connus, qui puissent raisonnablement déterminer l'homme à soumettre ses actions à une règle ou loi générale de conduite. On peut donc à bon droit les appeler principes *rationnels*, puisqu'ils ne peuvent se rencontrer que dans un être doué de raison, et que c'est par eux seuls que l'homme devient capable d'un gouvernement politique ou moral.

Sans ces principes, la vie humaine ressemblerait à un navire sans gouvernail et sans voiles, abandonné aux caprices des vents et des flots. C'est à la partie rationnelle de notre nature qu'il appartient d'assigner un port au voyage de la vie, de profiter des vents et des flots quand ils sont favorables, et de lutter contre eux quand ils sont contraires.

L'intérêt peut nous prescrire un pareil plan de conduite quand une récompense suffisante doit en être le prix; mais il est dans la constitution de l'homme un plus noble principe, qui nous fournit dans beaucoup de cas une règle plus claire et plus certaine que l'intérêt, et sans lequel l'homme ne serait point un agent moral.

On est prudent quand on consulte son intérêt, mais on ne peut être vertueux qu'en consultant son devoir.

Nous allons donc examiner cette notion du devoir, et comme principe rationnel d'action dans l'homme, et comme le seul qui le rende capable de vice et de vertu.

Je présenterai d'abord quelques observations sur la notion générale du devoir et de son contraire, ou du juste et de l'injuste dans la conduite humaine; j'examinerai ensuite comment nous jugeons que telles actions sont bonnes et telles autres mauvaises.

Quant à la notion ou à la conception du devoir, je pense qu'elle est trop simple pour admettre une définition logique.

Nous ne pouvons définir le devoir que par des mots ou des phrases synonymes, ou par les propriétés qui le distinguent et les circonstances qui l'accompagnent nécessairement; ainsi nous disons qu'il est ce que nous devons faire, ce qui est beau et honnête, ce qui mérite notre approbation, ce que chacun considère comme la règle de sa conduite, ce qu'estiment tous les hommes,

ce qui est louable en soi et quand même personne n'en ferait l'éloge.

J'observe, en second lieu, que la notion du devoir ne peut se résoudre dans la notion de l'intérêt, ou de ce qui est le plus utile à notre bonheur.

C'est ce que chacun peut reconnaître en réfléchissant sur ses propres conceptions, et ce que témoigne le langage du genre humain. Quand je dis : *tel est mon intérêt*, je n'énonce pas la même idée que quand je dis : *tel est mon devoir*. Si mon devoir et mon intérêt bien compris me prescrivent la même conduite, les deux notions n'en restent pas moins distinctes. L'intérêt et le devoir sont tous deux des motifs rationnels d'action, mais d'une nature tout-à-fait différente.

On m'accordera, je présume, que, dans tout homme digne de ce titre, il y a un principe d'honneur, un sentiment de ce qui est honnête et de ce qui ne l'est pas, entièrement distinct du soin de son intérêt. C'est folie à un homme de négliger ses intérêts; mais manquer à l'honneur est une bassesse : l'un peut exciter notre pitié, quelquefois notre mépris; l'autre provoque notre indignation.

Non-seulement ces deux principes sont différents dans leur nature et ne peuvent se résoudre l'un dans l'autre, mais le principe de l'honneur est évidemment supérieur en dignité au principe de l'intérêt.

On refuse le titre d'homme d'honneur à celui qui allègue son intérêt pour se justifier d'une infamie; mais personne ne rougit d'avoir sacrifié son intérêt à son honneur.

Une autre vérité dont tout homme d'honneur conviendra pareillement, c'est que ce principe ne peut se résoudre dans l'intérêt que nous avons à conserver notre réputation; autrement l'honnête homme ne mériterait de confiance qu'en public; il n'éprouverait aucune répugnance

à mentir, à tromper, à se conduire en lâche, quand il n'aurait pas la crainte d'être découvert.

Je pose en fait que le véritable homme d'honneur se sent détourné de telle action parce qu'elle est basse, engagé à telle autre parce qu'elle est conforme à ce que l'honneur prescrit, et cela indépendamment de toute considération de réputation ou d'intérêt.

Le principe de l'honneur entraîne donc après lui une obligation morale immédiate. Or ce principe, avoué et respecté par quiconque prétend à l'estime, est identique à ce que nous appelons le *devoir*, la *justice*, la *droiture*; le nom seul est changé. C'est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses parce qu'elles sont justes, et de ne pas faire certaines autres choses parce qu'elles sont injustes.

Demandez à l'honnête homme par quel motif il se croit obligé de payer une dette d'honneur? la question même le choquera; admettre qu'il ait besoin d'un autre motif que du principe de l'honneur, c'est supposer qu'il n'a ni honneur, ni probité, et qu'il ne mérite pas l'estime de ses semblables.

Il y a donc un principe dans l'homme, qui nous donne la conscience d'avoir mérité quand nous lui obéissons, et celle d'avoir démérité quand nous bravons son autorité.

L'éducation, la mode, les préjugés, les habitudes, peuvent modifier de mille manières l'opinion que nous nous formons de l'étendue de ce principe et des choses qu'il commande ou qu'il défend; mais la notion du principe lui-même, quelques limites qu'on lui donne, est identique chez tous les hommes : il est pour tous ce qui constitue la véritable dignité de l'homme et ce qui est l'objet propre de l'approbation morale.

Les hommes du monde l'appellent *honneur*, et trop souvent le bornent à certaines vertus qu'ils regardent comme les plus essentielles à leur condition; le vulgaire l'appelle *honnêteté*, *probité*, *vertu*, *conscience;* les philosophes lui ont donné le nom de *sens moral*, de *faculté morale*, d'*équité*.

L'existence de ce principe chez tous les hommes parvenus à l'âge de raison et de réflexion est incontestable; les mots qui le désignent, le nom des vertus qu'il commande et des vices qu'il défend, le *doit* et *ne doit pas* qui est la formule de ses prescriptions, composent une partie essentielle de toute langue. Le respect pour les caractères honorables, le ressentiment pour les injures, la reconnaissance pour les bienfaits, l'indignation contre la bassesse, sont des affections naturelles qui supposent la réalité du bien et du mal moral dans la conduite humaine. Une foule de transactions inévitables dans l'état de société le plus imparfait, impliquent la même supposition : un témoignage, une promesse, un contrat, impliquent nécessairement une obligation morale dans l'une des parties contractantes, une confiance fondée sur cette obligation dans l'autre.

La diversité des opinions humaines loin d'être plus grande est au contraire beaucoup moindre, si je ne me trompe, sur les questions de morale que sur les questions spéculatives; et cette diversité ne s'explique pas avec moins de facilité dans le premier cas que dans le second par les causes d'erreur auxquelles l'intelligence humaine est soumise. D'où il suit que la différence absolue du vrai et du faux en matière de spéculation, n'est pas d'une évidence plus manifeste que la différence du bien et du mal en matière d'actions et de conduite.

L'autorité de Hume, si nous avions besoin de l'invo-

quer, serait ici d'un grand poids, parce qu'il n'avait pas coutume d'adopter légèrement les opinions du vulgaire.

« Ceux qui nient la réalité des distinctions morales, « dit-il, peuvent être placés parmi les disputeurs de « mauvaise foi, qui ne sont point persuadés des opinions « qu'ils soutiennent, et qui s'engagent dans la discussion « par envie de contredire, par affectation, ou par le désir « de faire étalage d'un esprit supérieur au reste des hom- « mes. On ne saurait se persuader qu'un homme raison- « nable ait jamais pu croire sérieusement que tous les carac- « tères et toutes les actions méritassent également l'amour « et l'estime de tout le monde. »

« Quelle que soit l'insensibilité d'un homme, il ne lais- « sera pas d'être souvent touché par les images du juste « et de l'injuste, et quelle que soit la force de ses préju- « gés, il ne pourra s'empêcher de voir que les autres sont « susceptibles de la même impression. Ainsi le seul moyen « de convaincre un adversaire de ce caractère est de l'a- « bandonner à lui-même; car s'il ne trouve personne qui « veuille s'engager avec lui dans la dispute, il y a tout lieu « de croire que l'ennui suffira à la fin pour le rappeler « au bon sens et à la raison [1]. »

Ce que nous appelons *juste* et *honorable* dans les actions humaines, les anciens l'appelaient *honestum*, τὸ καλόν. C'est, d'après Cicéron, ce que nous regardons comme louable en soi, quand même personne n'en ferait l'éloge. « Quod verè dicimus, etiamsi à nullo laudetur, naturâ « esse laudabile. »

Toutes les sectes anciennes, excepté celle d'Épicure, distinguaient l'*honnête* de l'*utile*, comme nous distinguons le devoir de l'intérêt.

1 *Recherches sur les principes de la Morale*, § 1.

Le mot *officium*, καθῆκον, s'étendait également à l'*honnête* et à l'*utile;* en sorte que toute action raisonnable, procédant soit d'un sentiment de devoir, soit d'un calcul d'intérêt, était appelée *officium*. Cicéron le définit, l'action dont on peut donner une raison plausible; « id quod « cur factum sit, ratio probabilis reddi potest. » Nous avons coutume de le traduire par le mot *devoir*, mais le terme latin est plus étendu. En effet, dans notre langue le mot *devoir* n'embrasse que ce que les anciens appelaient *honestum*. C'est pourquoi Cicéron, et Panétius avant lui, traitant des *offices*, indiquèrent d'abord ceux qui sont fondés sur l'*honnête*, et ensuite ceux qui sont fondés sur l'*utile*.

Le système philosophique le plus ancien sur les principes d'action de l'ame humaine, et selon moi, le plus conforme à la nature, est celui que nous trouvons dans quelques fragments des premiers Pythagoriciens, et que Platon adopta et développa dans quelques-uns de ses dialogues.

D'après ce système, il y a dans l'ame un principe régulateur qui, comme le pouvoir suprême dans une république, a caractère et droit pour gouverner. Ils appellent *raison* ce principe souverain. C'est lui qui distingue les hommes adultes des brutes, des idiots, et des enfants. Les principes inférieurs, qui sont soumis à son autorité sont les passions et les appétits, qui nous sont communs avec les animaux.

Cicéron adopte ce système et l'exprime de la manière la plus heureuse dans le passage suivant : « Duplex enim « est vis animorum atque naturæ : una pars in appetitu « posita est, quæ hominem huc et illuc rapit, quæ est « ὁρμὴ græce; altera in ratione, quæ docet, et explanat « quid faciendum fugiendumve sit. Ita fit ut ratio præsit, « appetitus obtemperet. »

Cette division de nos principes d'action peut à peine, il est vrai, passer pour une découverte de la philosophie : car elle a été populaire dans tous les siècles, et semble appartenir au bon sens de l'humanité.

Ce que je veux faire observer à propos de cette division vulgaire, c'est que le principe régulateur qu'on appelle *raison*, comprend à la fois la recherche de ce qui est juste et honorable, et celle de l'intérêt bien entendu.

Bien que ces deux principes d'action soit réellement distincts, il est fort naturel de les confondre sous un même nom, parce que tous deux sont des principes régulateurs, que tous deux supposent l'usage de la raison, et que, bien compris, tous deux nous prescrivent la même conduite dans la vie. Ils ressemblent à deux sources, dont les eaux se confondent et coulent dans le même lit.

Qu'un homme consulte son intérêt bien entendu, et qu'il lui inspire un acte qui n'est pas contraire à son devoir, quoiqu'il le soit aux sollicitations de la passion ou de l'appétit, ou bien que, sans aucune considération personnelle, il fasse ce qui est juste et honorable par le seul motif que cela est honorable et juste ; dans l'un et l'autre cas il agit raisonnablement, chacun approuve sa conduite et la déclare conforme à la raison.

Ainsi donc, quand nous parlons de la raison comme d'un principe d'action dans la constitution humaine, nous renfermons dans cette expression le principe de l'honneur et celui de l'intérêt bien entendu ; tous deux sont compris sous le mot *raison* ; et c'est au même titre que les actes qui procèdent de l'un et de l'autre étaient confondus sous le mot *officium* en latin, et en grec sous le mot καθῆκον.

Si nous examinons la notion abstraite de *devoir* ou d'*obligation morale*, nous trouverons qu'elle ne représente ni une qualité de l'acte considéré en lui-même, ni une qua-

lité de la personne considérée indépendamment de l'action, mais une certaine relation entre l'action et l'agent.

Quand nous disons qu'un homme *doit* faire telle chose, le mot *doit*, qui exprime l'obligation morale, se rapporte d'un côté à la personne, et de l'autre à l'action. Ces deux termes corrélatifs sont essentiels à toute obligation morale; supprimez l'un ou l'autre, l'obligation n'existe plus. En sorte que si nous cherchons la place de l'obligation morale dans les catégories d'Aristote, nous verrons qu'elle appartient à la catégorie de *relation*.

Il y a des rapports dont nous avons l'idée la plus claire, sans que nous puissions les définir logiquement. L'égalité et la proportion sont des rapports de quantité que chacun comprend, et que personne ne peut définir.

L'obligation morale est un rapport de cette espèce, également compris de tout le monde, mais trop simple pour admettre une définition logique. Comme tous les rapports possibles, il peut être modifié ou détruit par l'altération de l'un de ses termes.

Il ne sera pas inutile de signaler brièvement les circonstances qui, soit dans l'action, soit dans l'agent, sont nécessaires pour constituer l'obligation morale. L'accord unanime des hommes sur la nécessité de ces circonstances, prouve qu'ils se font tous du devoir la même idée.

L'action doit dépendre de la volonté de la personne obligée et lui appartenir. Nul n'est moralement obligé d'avoir six pieds de haut, et nul ne l'est à ce qu'un autre agisse d'une certaine manière. Les actions d'autrui ne peuvent m'être imputées : honteuses ou honorables, celui-là seul qui les a faites en est responsable, comme je suis seul responsable des miennes.

A peine est-il besoin de dire que l'obligation ne peut s'étendre aux actions qui dépassent le pouvoir de la personne obligée.

Quant à ce qui regarde l'agent, évidemment une chose inanimée ne peut être passible d'aucune obligation. Parler d'obligation imposée à une pierre ou à un arbre, est ridicule; un tel langage est en contradiction manifeste avec la notion que tout homme se forme de l'obligation morale.

Il est nécessaire que la personne obligée soit douée d'entendement, de volonté, et de quelque degré de puissance active. Non-seulement elle doit être intelligente, mais elle doit posséder les moyens de connaître ses obligations: s'il n'a pas dépendu d'elle de les connaître, elle n'est point obligée.

L'opinion de l'agent en accomplissant l'action détermine la dénomination morale qui convient à celle-ci. S'il a fait une action matériellement bonne sans savoir qu'elle était bonne, ou au nom d'un autre principe que le devoir, il n'y a pas *bonne action* de sa part; il y a *mauvaise action* de sa part, s'il la croyait mauvaise.

Si, par exemple, vous donnez à un malade un breuvage que vous regardez comme un poison, mais qui dans la réalité lui devient salutaire et le guérit, moralement vous êtes un homicide et nullement un bienfaiteur.

Ces qualifications morales de l'action et de l'agent sont évidentes d'elles-mêmes, et l'unanimité d'opinion qui règne sur ce point, prouve que tous les hommes se forment une notion claire et identique de l'obligation morale.

CHAPITRE VI.

DU SENS DU DEVOIR.

Nous allons maintenant examiner comment nous apprenons à juger de ce qui est bien et de ce qui est mal dans les actions.

La notion abstraite du bien et du mal moral ne nous serait d'aucun usage pour la direction de notre conduite, si nous n'avions pas le pouvoir de l'appliquer aux actions particulières, et de déterminer lesquelles sont bonnes et lesquelles sont mauvaises moralement.

Quelques philosophes, dont je partage l'opinion, attribuent ce pouvoir à une faculté originelle qu'ils appellent *sens moral*, *faculté morale*, *conscience*. D'autres pensent qu'on peut rendre raison de nos jugements moraux sans les rapporter à un sens ou à une faculté spéciale, et, pour les expliquer d'une autre manière, ils se jettent dans des systèmes fort différents.

Je n'examinerai point à présent ces différents systèmes, parce que l'opinion contraire me paraît plus conforme à la vérité. Selon moi, notre espèce possède une faculté originelle en vertu de laquelle, quand nous sommes arrivés à l'âge de raison et de réflexion, non-seulement nous acquérons la notion du bien et du mal en général, mais encore nous reconnaissons que certains actes sont bons et certains autres mauvais.

Bien que le nom de *sens moral* soit plus fréquemment donné à cette faculté, depuis que les ouvrages de lord

Shaftesbury et de Hutcheson ont paru, le mot n'est cependant point nouveau. Le *sensus recti et honesti* est une expression commune chez les anciens, et le *sentiment du devoir* en est une autre tout aussi vulgaire parmi nous.

Nul doute que la dénomination de *sens moral* ne soit analogique, et qu'elle n'ait été empruntée aux sens externes; mais quand on connaît bien les fonctions des sens, cette analogie ne paraît point chimérique, et je ne vois aucun motif de s'offenser, comme on l'a fait, de cette expression.

Si la dénomination de *sens moral* a choqué, c'est que les philosophes ont dégradé les sens, et les ont dépouillés de la plus importante de leurs fonctions.

Que nous disent les philosophes? que tout ce que nos sens nous donnent se réduit à certaines notions que nous ne pourrions pas acquérir autrement; que par leur moyen nous acquérons des sensations et des idées, mais que par leur moyen nous ne portons aucun jugement.

Or cette manière de concevoir les sens me paraît complétement fausse, et en contradiction manifeste avec ce que la nature et une réflexion attentive nous en apprennent.

Un homme qui a tout-à-fait perdu le sens de la vue peut conserver la notion très-distincte des diverses couleurs, mais il ne peut plus juger des couleurs dans les cas particuliers, parce qu'il a perdu le sens qui seul nous les fait apprécier. Je n'acquiers pas seulement par mes yeux les idées générales de carré et de cercle, je perçois de plus que telle surface est carrée, et telle autre circulaire.

Il en est de même de l'oreille; je ne lui dois pas seulement les idées générales de son, de son fort ou faible, aigu ou grave; avec son secours je perçois encore et je juge immédiatement que tel son particulier est fort, tel autre faible, tel autre grave ou aigu, et que deux sons simultanés s'accordent ou sont discordants.

Tous ces jugements dérivent des sens : personne n'en doute hormis ceux dont l'esprit a subi le joug des théories philosophiques ; ils sont le témoignage immédiat de nos sens ; et la nature nous a constitués de manière que nous sommes forcés de recevoir ce témoignage, par la seule raison qu'il est le témoignage des sens.

En vain les sceptiques s'efforcent-ils d'obscurcir l'évidence des sens par des raisonnements métaphysiques ; quand nous serions incapables de répondre à leurs arguments, nous croirions encore à nos sens, et nous confierions encore à leur témoignage nos plus chers intérêts.

Si ces notions sur les véritables fonctions de nos sens extérieurs sont exactes, notre faculté morale peut, sans impropriété, ce me semble, être appelée *sens moral.*

Elle est sans doute d'un rang fort supérieur à toute autre faculté de l'ame ; mais entre elle et les sens extérieurs, il y a cette analogie frappante, que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugements primitifs que nous portons sur les propriétés de tel ou tel corps déterminé, et que pareillement la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite, mais qu'elle nous suggère encore tous les jugements particuliers que nous portons sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite et le démérite de tel ou tel caractère.

Le témoignage de notre faculté morale, comme celui de nos sens externes, est le témoignage de la nature, et nous avons les mêmes motifs de nous confier à l'un et à l'autre.

Les vérités immédiatement attestées par les sens exté-

rieurs sont les premiers principes d'après lesquels nous raisonnons sur le monde matériel et d'où nous déduisons toute la connaissance physique ; les vérités immédiatement révélées par la faculté morale sont de même les premiers principes de tous nos raisonnements moraux et la source d'où découle toute la connaissance morale.

Par *raisonnement moral*, j'entends tout raisonnement qui a pour objet de démontrer que telle action est juste et mérite l'approbation morale, ou bien qu'elle est injuste, ou bien qu'elle est indifférente, c'est-à-dire, ni bonne ni mauvaise moralement.

Je pense qu'on peut ramener à ces trois types tous les jugements véritablement moraux, toutes les actions humaines étant nécessairement, ou bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes sous le point de vue moral.

Je sais que de bons écrivains emploient souvent l'expression de *raisonnement moral* dans une acception plus étendue; mais comme le raisonnement que je signale est d'une espèce particulière distincte de toute autre, et qu'il mérite à ce titre une dénomination spéciale, je prendrai la liberté de consacrer uniquement à cet usage celle de *raisonnement moral.*

Qu'il soit donc bien entendu que le caractère du raisonnement que j'appelle *moral* est d'aboutir toujours à cette conclusion, qu'une action est bonne, mauvaise, ou indifférente.

Tout raisonnement part de certains principes, et le raisonnement moral n'échappe pas plus à cette loi générale que tout autre. Il faut donc qu'il y ait en morale comme dans toutes les autres sciences, des principes premiers, évidents par eux-mêmes, sur lesquels s'appuient, et dans lesquels viennent se résoudre en dernière analyse tous les raisonnements moraux.

On peut déduire synthétiquement de ces principes toutes les règles particulières de la conduite, et y ramener analytiquement tous les devoirs et toutes les vertus particulières. Mais supprimez ces principes, et vous verrez qu'il est aussi impossible d'établir sans ce fondement aucune vérité morale, que de bâtir un château dans les nuages.

Un ou deux exemples feront mieux comprendre ma pensée.

C'est un principe, en morale, que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Supposez un homme qui, dans le silence des passions et dans le calme de la réflexion, n'apercevrait pas la vérité de cette proposition; je dis que cet homme ne serait pas un agent moral, et qu'on ne pourrait en aucune manière le convaincre par le raisonnement.

Sur quelle base en effet pourriez-vous raisonner avec un pareil homme? Vous pourriez peut-être lui persuader qu'il y va de son intérêt d'observer cette règle; mais ce ne serait pas le convaincre qu'il y va de son devoir. Raisonner de justice avec un homme qui ne reconnaît rien de juste ni d'injuste, ou de bienveillance avec celui qui n'aperçoit rien en elle de préférable à la méchanceté, c'est parler de sons à un sourd, et de couleurs à un aveugle.

Une question morale qui admet le raisonnement, est celle de savoir si la nature impose ou n'impose pas à l'homme l'obligation de n'avoir qu'une seule femme.

Pour décider la question, on balance les inconvénients et les avantages qui résultent pour la famille et pour la société en général de la singularité ou de la pluralité des femmes; et si l'on parvient à démontrer que les avantages sont beaucoup plus grands du côté de la monogamie, on regarde le problème comme résolu.

Mais supposez un homme qui ne voit pas que son devoir est de consulter le bien de la société et celui de sa femme et de ses enfants, tout ce raisonnement serait sur lui sans effet ; et pourquoi? c'est qu'il nierait le principe sur lequel il est fondé.

Supposez encore que, pour défendre la monogamie, on invoquât l'intention de la nature, qui fait naître en même nombre les enfants des deux sexes, et qu'on montrât que cette égalité des naissances s'accorde on ne peut mieux avec la monogamie, mais nullement avec la polygamie; ce nouvel argument n'aurait encore aucune valeur aux yeux de l'homme qui ne verrait aucune obligation à se conformer aux intentions de la nature.

Ces exemples prouvent avec évidence que tout raisonnement moral repose inévitablement sur une ou plusieurs vérités premières, dont l'autorité est immédiatement admise sans le secours du raisonnement par tous les hommes qui ont atteint l'âge de la réflexion.

Il en est de même dans toutes les branches des connaissances humaines qui méritent le nom de *sciences*. Toute science a ses principes propres, sur lesquels elle repose tout entière.

Les premiers principes de toute science nous sont immédiatement suggérés par nos facultés ; de là dérive toute leur évidence, et nous ne pouvons avoir d'autre preuve de leur vérité. Seulement la faculté qui les suggère varie d'une science à l'autre.

Ainsi, en astronomie et en optique, où l'on a fait de si étonnantes découvertes qu'à peine les ignorants peuvent-ils croire que l'intelligence humaine ait atteint jusque-là, les premiers principes sont des phénomènes exclusivement attestés par ce petit organe qu'on appelle l'œil. Si nous venions à douter de son témoignage, tout

l'édifice de ces deux sciences s'évanouirait comme les visions de la nuit.

Les principes de la musique reposent uniquement sur le témoignage de l'oreille; les principes de la physique, sur les faits attestés par les sens; les principes des mathématiques, sur les rapports nécessaires des quantités abstraites, sur celui-ci, par exemple, que des quantités égales ajoutées à des quantités égales font des sommes égales, et autres du même genre qui sont immédiatement conçus par l'entendement.

La science de la politique emprunte ses principes à l'expérience que nous avons du caractère et de la conduite de l'homme. Nous le prenons, non pas tel qu'il devrait être, mais tel qu'il est; et de là nous concluons comment il agira dans des circonstances et des situations données. C'est d'après ces principes que nous raisonnons sur les causes et les effets des différentes formes de gouvernement, des différentes lois, des coutumes et des mœurs des différents peuples. Si l'homme devenait tout à coup un être plus parfait ou plus imparfait, une créature pire ou meilleure qu'il n'est, la politique serait une science à refaire.

Les premiers principes de la morale sont les suggestions immédiates de la faculté morale; ils nous montrent non pas ce qu'est l'homme, mais ce qu'il doit être. Tout ce qui est immédiatement conçu comme juste et honorable dans la conduite humaine, emporte avec soi une obligation morale, et le contraire un démérite et une désapprobation. C'est de ces obligations immédiatement conçues que le raisonnement tire nécessairement toutes les autres.

Celui qui veut juger de la couleur d'un objet doit le placer dans un jour favorable, et lorsqu'il n'y a ni milieu,

ni objèt contigu qui puisse jeter de faux reflet, consulter ses yeux. C'est en vain qu'en cette matière il interrogerait toute autre faculté.

De même, celui qui veut juger des premiers principes de la morale doit consulter sa conscience ou faculté morale, quand elle est calme et libre de passions, et qu'elle n'est entraînée ni par l'intérêt, ni par l'affection, ni par la mode.

Comme on s'en rapporte au témoignage clair et distinct de ses yeux sur les couleurs et la figure des corps extérieurs, de même on doit s'en rapporter au témoignage clair et désintéressé de sa conscience sur ce qu'on doit faire ou éviter. Dans une foule de cas nous n'apercevons pas avec moins d'évidence le mérite ou le démérite moral par la conscience, que la forme et la couleur par les yeux.

Les facultés que nous a données la nature sont les seuls instruments à l'aide desquels nous puissions découvrir la vérité. Il nous est impossible de prouver que ces facultés ne sont pas trompeuses, car il faudrait, pour les juger, que Dieu nous en donnât de nouvelles; mais loin de former un pareil doute, nous ne pouvons nous soustraire à la nécessité d'y croire.

Tout homme, dans son bon sens, croit à ses yeux, à ses oreilles et à ses autres sens; il croit à son sens intime, sur les phénomènes qui se passent en lui; à sa mémoire, sur les événements passés; à son entendement, sur les rapports abstraits des choses; à son goût, sur ce qui est beau et laid; et il a le même motif ou plutôt il est sous la même nécessité de croire aux inspirations claires et désintéressées de sa conscience sur ce qui est juste ou injuste, honorable ou honteux.

Pour me résumer, il y a dans l'ame une faculté origi-

nelle que nous appelons *conscience* ou *faculté morale*, en vertu de laquelle nous acquérons les notions de bien et de mal, de mérite et de démérite, de devoir et d'obligation, et toutes les autres notions morales qui sont en nous; et c'est encore par la même faculté que nous connaissons la justice ou l'injustice de telle ou telle action particulière. Les premiers principes de la morale sont les suggestions immédiates de cette faculté, et nous avons les mêmes motifs de nous fier à ses décisions qu'à celles de nos sens, et de toutes nos autres facultés naturelles.

CHAPITRE VII.

DE L'APPROBATION ET DE LA DÉSAPPROBATION MORALE.

Nos jugements moraux ne ressemblent point à nos jugements spéculatifs : ceux-ci sont de pures décisions de l'intelligence qu'aucune émotion n'accompagne; au lieu que, par leur nature, les jugements moraux sont nécessairement suivis d'affections bienveillantes ou malveillantes et d'émotions de plaisir ou de peine que nous allons maintenant examiner.

Nous avons observé que toute action humaine, considérée sous le point de vue moral, nous paraît bonne, mauvaise, ou indifférente. Quand nous jugeons l'action indifférente, quoique ce jugement soit moral, il ne produit ni affection ni émotion, pas plus qu'un jugement spéculatif.

Mais quand nous approuvons les bonnes actions et désapprouvons les mauvaises, cette approbation et cette

désapprobation ne renferment pas seulement un jugement moral de l'acte, mais encore une affection bienveillante ou malveillante envers l'agent, et une émotion intérieure de plaisir ou de peine. Occupons-nous d'abord de l'affection.

La moralité dans les personnes mêmes qui nous sont étrangères et avec lesquelles nous n'avons aucune liaison, ne manque jamais d'exciter en nous quelque degré d'estime mêlée de bienveillance; c'est un fait qui se renouvelle tous les jours et qu'on ne saurait nier.

Cette estime, que fait naître en nous la moralité d'un homme, diffère absolument des sentiments que peuvent nous inspirer son esprit, sa naissance, sa fortune, ou les liens de famille qui l'unissent à nous.

Quand la moralité n'est pas relevée par l'éclat des talents et des qualités extérieures, elle est comme le diamant lorsqu'il sort de la mine et que la main de l'ouvrier ne l'a pas encore dégagé de l'enveloppe grossière qui le couvre.

Mais est-elle accompagnée de ces avantages, elle ressemble au diamant lorsqu'il est taillé, poli et enchâssé; il jette alors un éclat qui attire tous les yeux; et cependant toutes ces circonstances, qui relèvent et font saillir sa beauté, n'ajoutent presque rien à sa valeur réelle.

Non seulement l'estime et la bienveillance s'attachent à la moralité par un mouvement naturel, mais elles nous paraissent lui être dues légitimement, comme l'immoralité nous semble légitimement mériter la haine et l'indignation

Il n'y a pas, dans l'esprit humain, de jugement plus impératif et plus irrésistible que celui qui nous impose l'estime et le respect comme une dette envers la dignité morale, et les sentiments contraires comme une justice envers la bassesse et l'indignité. Contempler la vertu sans

éprouver du respect, ou l'immoralité sans ressentir de l'indignation et du dégoût, est à nos yeux le comble de la dépravation.

Quand c'est en nous-mêmes que nous trouvons la moralité, elle ne perd point ses titres naturels à notre respect. Nous ne pouvons nous défendre de nous estimer un peu pour les qualités que nous estimons profondément dans les autres.

Quand l'estime de nous-mêmes se fonde sur les avantages extérieurs ou sur les dons de la fortune, elle est orgueil; quand elle s'appuie sur la vaine supposition d'un mérite que nous n'avons pas, elle est arrogance et présomption. Mais si un homme, sans s'apprécier plus qu'il ne doit, sent en lui cette pureté de cœur et cette droiture de conduite qu'il honore dans les autres, et se rend à lui-même la justice de s'estimer, on peut appeler cette estime l'orgueil de la vertu, mais cet orgueil n'est point coupable; c'est une noble et heureuse disposition, sans laquelle il n'y a point de solide vertu.

L'homme qui porte en soi un caractère dont il sent le prix, se refusera à toute action qui en serait indigne. Le langage de son cœur sera comme celui de Job : « Je garde « ma droiture et ne la laisserai point aller; mon cœur ne « me fera point un reproche tant que je vivrai. »

L'homme de bien se doit à lui-même de défendre sa réputation et de la venger d'injustes imputations; mais il se doit encore plus de rester pur à ses propres yeux. Si son cœur l'absout, il met sa confiance en Dieu, et il lui est plus aisé de supporter les atteintes de la calomnie que les reproches de sa conscience.

Bien compris, le sentiment de l'honneur, dont on parle tant et qu'on applique souvent si mal, n'est autre chose que le mépris de l'honnête homme pour toute

action déshonorante, dût-elle n'être jamais connue ni soupçonnée.

L'honnête homme craint moins l'imputation du vice que le vice lui-même; la calomnie peut compromettre sa réputation; mais une mauvaise action fait à sa conscience une blessure plus difficile à guérir et plus douloureuse à endurer.

Passons aux affections qui se produisent en nous, quand nous désapprouvons la conduite d'autrui ou la nôtre.

Toute action, désapprouvée par nous dans la conduite d'un homme, affaiblit l'estime que nous lui portons; mais il est des fautes brillantes, formées d'un mélange de bien et de mal, qui peuvent avoir un aspect différent selon le côté par lequel on les envisage.

Quand ces fautes sont celles de nos amis, et à plus forte raison quand elles sont les nôtres, nous sommes portés à les voir sous le jour le plus favorable; c'est le contraire, si elles sont le fait des personnes que nous n'aimons pas.

Cette partialité qui ne nous montre les choses que sous le meilleur ou le plus mauvais côté, est la principale cause de nos faux jugements sur le caractère d'autrui et de nos illusions sur le nôtre.

Mais quand nous analysons ces actions complexes, et et que nous examinons à part les éléments opposées qu'elles renferment, toute illusion se dissipe; les mauvais éléments affaiblissent notre estime, les bons la fortifient, et ceux-là peuvent changer l'amour en indifférence, l'indifférence en mépris, et le mépris en haine et en horreur.

Si c'est en lui-même que l'homme aperçoit l'immoralité, il se sent abaissé dans sa propre estime; son esprit est humilié par cette découverte, sa contenance en est abattue; il se punirait de son action, si le châtiment pouvait en effacer la tache. Ainsi, la mauvaise conduite nous

donne un sentiment intime de honte et d'indignité, comme la bonne conduite un sentiment de dignité et d'orgueil; et il en serait de même, quand le coupable pourrait cacher sa faute aux regards du monde entier.

Considérons maintenant les émotions de plaisir ou de peine qui naissent de l'approbation ou de la désapprobation morale.

Il n'existe pas d'affection qui ne soit accompagnée d'une émotion agréable ou désagréable; nous l'avons déjà répété bien des fois, toute affection bienveillante cause du plaisir, et toute affection malveillante de la peine, à quelque degré.

Quand notre intelligence s'arrête sur un noble caractère, même dans les pages muettes de l'histoire ou du roman, cette contemplation nous cause comme celle de la beauté une douce et vive émotion; elle échauffe notre cœur et semble animer tout notre être. Semblable aux rayons du soleil, une belle ame vivifie la face du monde et répand sur tout ce qui l'environne la chaleur et la clarté.

Nous éprouvons de la sympathie pour tous les hommes dont le caractère a de la noblesse et de la dignité. Nous nous réjouissons de leur bonheur; nous nous affligeons de leurs disgraces; il semble même que nous recueillions quelques étincelles du feu céleste qui les anime, et que nous sentions se répandre en nous la température de leur grande ame.

Cette sympathie est l'effet naturel du jugement que nous portons sur leurs actions, et de l'approbation et de l'estime qu'elle méritent; car une sympathie réelle est toujours la conséquence de quelque affection bienveillante, telles que l'estime, l'amour, la compassion ou l'humanité.

Si la personne qui est l'objet de notre approbation

nous est unie par les liens de l'habitude, de l'amitié ou du sang, cette circonstance augmente le plaisir que nous fait éprouver sa conduite; il semble que nous ayons un droit de propriété sur son mérite, et nous sommes disposés à nous en prévaloir. Ici la sympathie naturelle est exaltée par le lien social, qui a la propriété de lui donner de nouvelles forces.

Mais c'est surtout quand l'approbation tombe sur nos propres actions, que ce plaisir est à son comble. L'Écriture l'appelle alors *le témoignage d'une bonne conscience*; et non seulement le saint Livre, mais les écrits de tous les moralistes de toutes les sectes et de tous les âges, se sont accordés à proclamer ce témoignage, la plus pure, la plus noble, et la plus délicieuse de toutes les joies humaines.

Assurément, s'il était une jouissance particulière dans laquelle on dût concentrer ce souverain bien, si long-temps cherché par les philosophes, il faudrait donner la préférence à ce plaisir pur que nous donnent une conscience sans reproche et la volonté continuelle de bien remplir les devoirs qui nous sont imposés. Aucune autre n'est plus élevée, plus exquise, plus solide, plus durable; aucune n'est plus complètement en notre puissance, ni mieux à l'épreuve des atteintes du temps et des chances de la fortune.

Quant aux émotions qui suivent la désapprobation, il est certain que le vice nous déplaît comme la laideur et la difformité, et qu'il nous cause le même dégoût.

S'il se rencontre dans l'un de nos proches, nous en éprouvons une peine amère. Nous rougissons des plus petites fautes de ceux qui nous touchent, et nous nous sentons, en quelque sorte, déshonorés par leur conduite.

Mais s'ils se signalent par un haut degré de dépravation, nous en sommes profondément mortifiés et humiliés. La souffrance sympathique que nous éprouvons alors

ressemble à celle du crime, bien que nous ne soyons pas coupables. Les liens qui nous unissent à eux font notre confusion; nous voudrions pouvoir les renier; nous désirerions les chasser de notre cœur, les effacer de notre mémoire.

Toutefois le temps finit par adoucir la douleur que nous cause l'inconduite de nos proches et de nos amis, quand notre conscience nous atteste que nous n'avons aucune part à leurs fautes.

En soumettant notre constitution à ces angoisses sympathiques, Dieu a voulu que nous fussions aussi profondément intéressés à la bonne conduite de nos amis qu'à leur prospérité, et qu'ainsi les nœuds de l'amitié, ceux de famille, et tous les liens sociaux devinssent autant de moyens pour la vertu et d'entraves pour le vice.

Combien ne voit-on pas de parents immoraux éprouver une affliction profonde, lorsqu'ils voient leurs enfants s'engager dans la carrière où ils ont marché les premiers, et dont leur exemple leur a peut-être ouvert la route?

Mais si l'immoralité nous est pénible dans les personnes qui nous intéressent, elle nous afflige plus douloureusement encore lorsque nous la sentons en nous; le mal qu'elle nous fait alors a un nom dans toutes les langues : c'est ce qu'on appelle le *remords* dans la nôtre.

Les écrivains sacrés et profanes de tous les temps et de toutes les opinions, et les Épicuriens eux-mêmes, ont décrit le remords sous de si vives couleurs que je n'entreprendrai pas, après eux, d'en retracer les tourments.

C'est à cause de son amertume que les méchants prennent tant de peine pour s'en délivrer, et pour se déguiser autant que possible à eux-mêmes la dépravation de leur conduite. De là tous les artifices par lesquels ils s'efforcent de colorer leurs crimes et d'en laver la souil-

lure. De là les différentes cérémonies expiatoires que la superstition a inventées pour soulager la conscience du criminel, et donner quelque rafraîchissement au feu qui le brûle. De là aussi les efforts des hommes immoraux pour exceller dans quelque talent aimable, qui puisse faire une sorte de contrepoids à leurs vices et dans l'opinion d'autrui et à leurs propres yeux.

Car personne ne peut supporter la pensée d'être absolument dépourvu de tout mérite. L'homme qui aurait une telle conviction se prendrait en haine, maudirait la lumière du jour, et, s'il pouvait, fuirait la vie.

Je me suis efforcé de décrire les opérations naturelles de ce principe d'action, que nous appelons *sens moral*, *faculté morale*, *conscience*. Tout ce que nous savons de nos facultés nous est révélé par leurs opérations. C'est par la conscience que nous saisissons ces opérations en nous-mêmes; des signes extérieurs nous les font connaître dans autrui. Or, les opérations de la faculté morale paraissent être, 1° le jugement en dernier ressort de ce qui est bien, de ce qui est mal, et de ce qui est indifférent dans la conduite d'un agent moral; 2° l'approbation du bien et la désapprobation du mal, en conséquence de ce jugement; 3° enfin, les émotions de plaisir ou de peine qu'excitent les actions jugées bonnes ou mauvaises.

Le Très-Haut, qui nous a donné des yeux pour discerner ce qui peut être utile ou nuisible à notre vie physique, nous a aussi fait don de cette lumière intérieure pour diriger notre conduite morale.

Cette conduite étant l'affaire de chacun, les connaissances nécessaires pour la diriger devaient être à la portée de tous.

Épicure a fait des raisonnements subtils et ingénieux pour montrer que l'intérêt bien entendu nous condui-

sait à la pratique de la tempérance, de la justice et de l'humanité. Mais la masse du genre humain n'est pas capable de suivre une longue série de déductions délicates. Les passions ont une voix bruyante, qui couvre la voix calme et posée de la raison.

Dans les conjonctures les plus ordinaires et les plus importantes de la vie, la conscience commande et défend avec plus d'autorité, et sans l'intervention du raisonnement. Sa voix est entendue de tous les hommes et ne saurait être impunément méprisée.

Une conscience coupable met l'homme en hostilité avec soi-même. Il sent qu'il est ce qu'il ne devrait pas être; il se trouve déchu de sa dignité naturelle et voit qu'il a vendu à vil prix tout ce qui lui donnait de la valeur; il a conscience de son démérite et ne peut bannir de son cœur la crainte du châtiment.

Toujours, au contraire, l'obéissance aux ordres sacrés de la conscience reçoit une récompense immédiate, et proportionnée au sacrifice qu'elle a coûtée.

L'homme qui oppose une noble résistance à la violence des tentations et qui garde sa pureté, est l'être le plus heureux qui soit sur la terre. Plus la lutte est grande, plus sa gloire est douce; le sentiment de son innocence fortifie son cœur et reluit sur son visage; les tempêtes peuvent se déchaîner et les vagues mugir, soutenu par sa bonne conscience et sûr de l'approbation de Dieu, il reste inébranlable comme le rocher au milieu des flots.

Ajoutons une vérité que chacun lit dans son cœur, c'est que l'homme qui fait son devoir, à ce seul titre qu'il est beau et qu'il est juste de le faire, agit d'après un principe plus noble, et avec un contentement intérieur plus complet que celui qui n'obéit en s'y soumettant qu'à l'espérance d'une récompense présente ou à venir.

CHAPITRE VIII.

OBSERVATIONS CONCERNANT LA CONSCIENCE.

Je terminerai cet Essai par quelques observations sur la *conscience*, qui contribueront peut-être à donner une idée plus exacte de cette faculté de notre esprit.

I. Comme toutes nos facultés, elle se développe par degrés, et sa vigueur naturelle peut être considérablement augmentée par une culture convenable.

Toutes les facultés humaines ont leur enfance et leur maturité.

Les facultés qui nous sont communes avec les bêtes apparaissent les premières, et se développent avec le plus de rapidité. Dans le premier période de la vie, les enfants sont également incapables de distinguer le bien du mal dans la conduite humaine, et de discerner le vrai du faux dans la science. Ce n'est que par des degrés insensibles que se forme leur jugement en matière de conduite et en matière de vérité. Cette faculté croît comme la plante, à l'aide du temps et de la culture.

Dans le développement des végétaux, la feuille apparaît d'abord, puis la fleur, puis le fruit; la dernière de ces trois productions est en même temps la plus importante, et les deux autres ne servent qu'à la préparer. Elles se succèdent l'une à l'autre dans un ordre régulier; l'humidité, la chaleur, l'air et un abri convenable sont les conditions de ce développement; la culture peut le hâter. Favorisés par le sol, la température et les soins de l'homme, quelques individus d'une famille peuvent parvenir à

une plus grande perfection; mais ni la culture, ni le sol, ni le climat ne peuvent faire que les ronces se chargent de figues, ou l'épine de raisins.

On observe une progression semblable dans le développement des facultés de l'esprit : car, du plus petit au plus grand, il existe une merveilleuse analogie entre les ouvrages de Dieu.

Les facultés de l'homme se développent dans un ordre régulier déterminé par le Créateur. Ce développement peut être précipité ou retardé, favorisé ou perverti par l'éducation, l'instruction, l'exemple, la pratique, et le genre de société au milieu duquel il s'opère. L'action de toutes ces causes peut lui être utile ou funeste, comme celle du sol et de la culture au développement de la plante.

Mais quelle que soit leur puissance, elles ne sauraient exciter en nous de nouvelles facultés; nous n'en aurons jamais d'autres que celles que Dieu nous a données. Ainsi les facultés qui se retrouvent dans tous les hommes, quelle que soit l'éducation qu'ils aient reçue et les effets bons ou mauvais qu'elle ait produits, ces facultés viennent de Dieu; l'action des causes secondaires n'est pour rien dans leur existence.

Au nombre de ces facultés il faut ranger la conscience ou la faculté de distinguer le bien du mal; car tous les hommes arrivés à l'âge de la raison, quel que soit leur pays et quelle qu'ait été leur éducation, la possèdent.

La main de Dieu jette, pour ainsi dire, dans notre ame la semence du discernement moral; quand la raison est venue, ce germe se développe : la plante est faible d'abord, et la main peut aisément la détourner de sa direction naturelle; aussi les progrès de la conscience dépendent-ils beaucoup de la culture qu'on lui donne, et de la discipline à laquelle on la soumet.

Il en est de même de la faculté de raisonner, à laquelle personne ne conteste le titre de faculté primitive et originelle de notre esprit. Elle ne se montre pas dans l'enfance; elle lève plus tard, si l'on peut ainsi parler, et croît insensiblement avec l'homme lui-même. Néanmoins son développement dépend si fort de la culture qu'on lui donne et de l'exercice qu'on lui fait prendre, que nous voyons une foule d'individus et même des tribus tout entières chez lesquels on a peine à l'apercevoir.

Il serait souverainement absurde de conclure des erreurs et de l'ignorance humaine, qu'il n'y a point de vérité, ou que l'homme n'a pas la faculté de la connaître et de la discerner de l'erreur.

Il en est de même du discernement moral : la faculté de distinguer ce que nous devons faire de ce que nous ne devons pas faire, n'est pas si infaillible de sa nature, que nous soyons à l'abri de toute méprise sur ce qui est notre devoir.

En matière de conduite comme en matière de spéculation, nous pouvons être égarés par les préjugés de l'éducation ou par les lumières trompeuses d'une fausse science; mais en matière de conduite, nous avons de plus à nous défendre des impulsions de l'appétit, des conseils intéressés de la passion, de la contagion des mauvais exemples, et de l'ascendant presque irrésistible de la coutume.

Ainsi, de ce que l'homme a naturellement la faculté de distinguer le bien du mal, il ne s'ensuit pas que l'instruction lui soit inutile, ni que sa conscience puisse se passer de culture, ni qu'il doive se fier aux suggestions de son esprit et s'abandonner aveuglément aux opinions qu'il trouve enracinées dans son intelligence.

Que penserions-nous d'un homme qui, parce qu'il a

reçu de la nature la faculté de mouvoir ses membres, en conclurait qu'il n'a pas besoin de leçons pour danser, nager, monter à cheval, ou faire des armes? et pourtant tous ces exercices s'accomplissent par le moyen de cette faculté naturelle; il n'en est pas moins vrai toutefois que nous danserions fort mal, si nous n'avions pas appris à danser, et qu'une longue pratique ne nous eût pas rendu cet art familier.

Que penserions-nous d'un homme qui, sous le prétexte que la nature nous a donné la faculté de distinguer le vrai du faux, prétendrait qu'il n'a pas besoin d'apprendre les mathématiques, la philosophie naturelle, et les autres sciences? et cependant c'est par cette faculté seule que toutes les découvertes qui ont successivement enrichi ces sciences ont été faites, et par elle seule encore que nous distinguons les vérités qu'elles contiennent; mais l'entendement abandonné à lui-même, privé du secours de l'enseignement, de la pratique, de l'habitude, se trouverait fort en peine de découvrir son chemin en pareilles matières, comme on peut le voir chez les personnes qui ne les ont pas étudiées.

Il en est de même de la faculté de distinguer le bien du mal : comme toutes nos facultés naturelles, elle a besoin d'être développée par l'éducation, l'exercice et l'habitude. Il est des personnes, comme le dit l'Écriture, dont les sens ont appris à discerner le bien et le mal; grace à cet apprentissage, leur vue est plus prompte et plus pénétrante, et leurs jugemens moraux sont plus certains que ceux des autres hommes.

Celui qui néglige les moyens de connaître mieux son devoir, peut s'égarer sans cesser d'être docile aux lumières de sa raison. Il n'est pas coupable d'agir selon les impulsions de son jugement; mais il l'est d'avoir négligé les moyens de l'éclairer.

Il y a des vérités spéculatives et morales, que ne découvrirait jamais un homme abandonné à ses propres lumières, qui cependant le frappent d'une vive conviction lorsqu'on les lui expose avec clarté. Ce n'est pas sur la foi du maître qu'il les adopte, mais sur leur propre évidence; souvent même il s'étonne d'avoir été assez aveugle pour ne point les apercevoir.

Il en est de la vérité, dans ce cas, comme d'un fils éloigné depuis long-temps de la maison paternelle et qu'on supposait mort; lorsqu'il reparaît après un grand nombre d'années, d'abord on ne le reconnaît pas; mais à peine s'est-il déclaré, que mille circonstances le rappellent à la mémoire de son père et découvrent à celui-ci non seulement que c'est bien là le fils qu'il avait perdu, mais encore qu'il est impossible que ce ne soit pas lui.

Il y a entre l'intelligence humaine et la vérité une sympathie qui n'existe pas entre cette même intelligence et l'erreur. Une sympathie semblable existe pareillement entre les ames pures et les principes éternels de la vertu. Mettez ces principes en lumière, l'ame retrouve cette sympathie qui sommeillait; et dès lors leur autorité sainte et leur légitimité indélébile se manifestent à l'intelligence de l'homme, et se font sentir à son cœur. C'est ce phénomène sans doute, qui fit croire à Platon que les connaissances que nous acquérons dans cette vie ne sont que des réminiscences des idées que nous avons eues dans un état primitif.

Il se peut qu'un homme né et élevé parmi les sauvages, se plaise à poursuivre sa vengeance avec une inflexible cruauté, et jusqu'à la mort de son ennemi; il se peut même que sa conscience ne condamne pas ce féroce ressentiment.

Supposons, cependant, qu'il ait l'ame droite et pure,

et qu'une fois sa passion calmée on développe sous ses yeux les principes de clémence, de générosité et de pardon des injures, dont le divin auteur de notre religion a donné tout à la fois le précepte et l'exemple ; pense-t-on qu'il persiste dans son aveuglement, et qu'il ne finisse pas par reconnaître qu'il est plus noble de se vaincre soi-même et de dompter sa passion, que de poursuivre impitoyablement la perte de son ennemi ? Il comprendra, n'en doutons pas, que se faire un ami d'un ennemi et rendre le bien pour le mal est la plus belle des victoires, et qu'on trouve à la remporter une jouissance élevée, auprès de laquelle le sauvage plaisir de la vengeance n'est qu'une ombre; il comprendra que sa conduite n'a pas été celle que doit tenir un homme envers ses frères, mais celle que tient une bête féroce envers sa proie; le secret de la discorde qui régnait dans son ame lui sera révélé, et il saura par quel art sublime il peut mettre en harmonie les différentes parties de sa nature.

Celui-là méconnaît son propre cœur et la condition de l'homme sur cette terre, qui ne voit pas qu'aucun des moyens que la Providence a mis à sa disposition pour éclairer sa conscience n'est superflu et ne doit être négligé.

II. La conscience est une faculté particulière à l'homme. Nous n'en apercevons aucun vestige dans les animaux. Elle est une des prérogatives qui nous placent au-dessus d'eux.

Entre les animaux et nous il y a des facultés communes. Ils voient, ils entendent, ils touchent, ils perçoivent les odeurs et les saveurs ; ils ont leurs plaisirs et leurs peines, leurs appétits et leurs instincts ; ils aiment leur progéniture, et quelques-uns le troupeau dont ils sont membres ; les chiens s'attachent à leurs maîtres, et ma-

nifestent à leur égard tous les signes d'une vive sympathie.

Nous remarquons également dans les animaux le ressentiment et l'émulation, l'orgueil et la honte; quelques-uns peuvent être dressés par l'habitude, les récompenses et les punitions, à beaucoup d'actes utiles à l'homme.

Tout cela est incontestable, et si le discernement moral pouvait se résoudre dans l'un de ces principes ou dans la combinaison de plusieurs, il s'ensuivrait que certains animaux sont des agents moraux, et qu'on a le droit de les rendre responsables de leur conduite.

Mais le sens commun se révolte contre cette conclusion, et l'homme qui accuserait sérieusement son chien de quelque crime, se couvrirait de ridicule. Les animaux font des actions qui leur sont préjudiciables ainsi qu'à nous; ils peuvent avoir des défauts ou des habitudes acquises qui les déterminent à faire ces actions; c'est là tout ce que nous entendons quand nous disons qu'ils sont vicieux.

Quant à l'immoralité, il ne peuvent y atteindre non plus qu'à la vertu. Ils sont incapables de se gouverner; et lorsqu'ils obéissent à la passion ou à l'habitude dont l'impulsion est actuellement la plus forte, ils agissent en vertu de la constitution que Dieu leur a donnée, et l'on ne peut exiger d'eux davantage.

Ils ne peuvent s'imposer une règle souveraine, dont l'autorité doive triompher des exigences de l'appétit et de l'impétueuse ardeur des passions. L'idée même d'une règle pareille et de l'obligation qui s'y attache, paraît absolument étrangère à leur intelligence.

Ils ne savent ni ce que c'est qu'une promesse, ni ce que c'est qu'un contrat; il est impossible de traiter avec eux; ils ne peuvent ni affirmer, ni nier, ni se résoudre, ni en-

gager leur foi. Si la nature les avait rendus capables de ces opérations, leurs mouvements et leurs actes en laisseraient échapper quelques indices.

Jamais les animaux les plus sagaces n'ont inventé une langue; jamais ils n'ont pu comprendre celle des hommes; ils n'ont élevé aucun système de gouvernement; ils n'ont transmis aucune découverte à leur postérité.

Ces faits, et beaucoup d'autres non moins saillants, prouvent que ce n'est point à l'avanture et par pure présomption, que l'espèce humaine a toujours considéré les animaux comme des êtres d'une nature inférieure, destitués des nobles facultés que Dieu nous a données, et particulièrement de celle qui fait de l'homme un agent moral et responsable.

III. L'intention évidente de la nature, en mettant en nous la faculté de conscience, a été de nous donner un guide qui dirigeât notre conduite aussitôt que nous aurions atteint l'âge de raison.

C'est la nature d'une chose qui nous révèle sa destination; et souvent cette découverte est immédiate.

Quiconque connaît le mécanisme d'une montre sait, à n'en pouvoir douter, qu'elle est faite pour mesurer le temps. Il suffit également de connaître la structure de l'œil et les propriétés de la lumière, pour être convaincu que l'œil est fait pour voir.

Dans le corps humain, la destination d'une foule d'organes est si évidente qu'on ne saurait la mettre en question sans absurdité. Qui oserait douter que les muscles ne soient faits pour mouvoir les parties auxquelles ils sont attachés; la plupart des os, pour supporter le corps, comme la charpente le bâtiment, et quelques-uns, pour protéger les organes qu'ils entourent?

Lorsque nous considérons la constitution de l'esprit,

la destination de ses différentes facultés ne se révèle pas avec moins d'évidence. N'est-il pas clair que la perception des différentes qualités des corps, qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, est l'objet des sens; la conservation des connaissances acquises, celui de la mémoire; la distinction du vrai et du faux, celui du jugement et de l'entendement?

Il en est de même des appétits de la faim et de la soif, de l'affection des parents pour leurs enfants, de la docilité et de la crédulité naturelle de ceux-ci, de la pitié et de la sympathie pour l'infortune, de l'attachement du voisin pour le voisin, d'un membre d'une société pour l'autre, de tous pour les lois qui gouvernent leur pays. Tous ces éléments de notre constitution manifestent si clairement leur destination qu'il faudrait être aveugle pour ne point l'apercevoir. Il n'est pas jusqu'au ressentiment et à la colère qui ne nous apparaissent comme une sorte d'armure défensive, destinée à prévenir l'injure par la crainte, ou à nous préserver de ses effets par la promptitude avec laquelle elle les repousse.

C'est donc une vérité générale, et que l'observation de toutes nos facultés actives et intellectuelles confirme également, que la fin pour laquelle Dieu nous les a données est en quelque sorte écrite dans la nature spéciale de chaçune.

Aucune ne témoigne aussi haut de cette vérité que la conscience: ce qu'elle fait manifeste ce qu'elle doit faire. Et que fait-elle? elle nous montre ce qui est bien, ce qui est mal, et ce qui est indifférent dans la conduite humaine.

Avant que l'action soit accomplie, elle la juge; car il est rare que nous agissions assez brusquement pour que nous ne voyions pas si ce que nous allons faire est bien

ou mal, ou n'est ni l'un ni l'autre. La conscience est comme l'œil; naturellement ses regards se portent en avant, quoiqu'ils puissent se tourner en arrière.

Croire avec quelques philosophes que l'objet de la conscience est de revenir sur nos actions passées et de les approuver ou désapprouver, ou croire que l'objet de la vue est de regarder la route que nous venons de parcourir et de juger si elle est unie ou raboteuse, c'est la même chose. Dans les deux cas, on suppose que la faculté recherche après l'action ce qui n'a pu lui échapper avant l'action.

La conscience impose des bornes à chaque appétit, à chaque affection, à chaque passion; elle dit à chacun de ces principes : Tu iras jusque-là, mais pas plus loin.

Nous pouvons transgresser ses ordres, mais nous ne le pouvons innocemment ni impunément.

Nous nous condamnons nous-mêmes, ou, comme dit l'Écriture, *notre cœur nous condamne*, quand nous violons les règles du bien et du mal que la conscience nous impose.

D'autres principes d'action peuvent avoir plus de force, mais celui-là seul a de l'autorité. Ses sentences nous font coupables à nos yeux, coupables à ceux de Dieu, quelle que soit l'opposition qu'essaient d'y mettre les autres principes.

Il est donc évident que la conscience tient de la nature elle-même le droit de diriger et de déterminer notre conduite, de nous mettre en jugement, de nous absoudre, de nous condamner, et même de nous punir; autorité immense et qui n'appartient à aucun autre principe de notre constitution.

Elle est la lumière que Dieu a mise en nous pour guider nos pas. Les autres principes peuvent nous pousser et

nous contraindre; la conscience seule nous autorise. Elle a sur eux tous droit de contrôle, aucun ne l'a sur elle. S'ils l'usurpent, c'est un renversement illégitime de l'ordre naturel.

Cette suprématie de la conscience n'est point à nos yeux une vérité contestable qui demande des preuves; elle est évidente de soi-même; car elle est identique à celle-ci : que l'homme doit dans tous les cas faire son devoir, et que celui-là seul est parfait qui l'accomplit dans tous les cas.

Tel était aussi l'idéal de la perfection pour les Stoïciens; tel fut le but qu'ils assignèrent à la vie humaine dans leurs célèbres écrits. Le *sage* était à leurs yeux celui qui subordonnait à la recherche de l'*honnête* tous les autres principes d'action.

Sans doute le *sage* des Stoïciens est aussi introuvable que le *parfait orateur;* c'est un caractère idéal et qui surpasse les forces de la nature humaine. Cependant jamais plus noble type de l'homme vertueux ne fut offert au monde payen; et en s'efforçant de l'égaler, quelques-uns des Stoïciens sont devenus l'ornement de l'espèce humaine.

IV. La conscience est tout à la fois une faculté active et une faculté intellectuelle de l'esprit.

Elle est active, en ce qu'elle intervient plus ou moins dans toute action vertueuse. D'autres principes peuvent concourir et pousser au même acte; mais nul acte n'est moralement bon, si le principe moral n'a contribué à la déterminer. Un homme qui ne se soucie point de la justice, peut, pour éviter la faillite ou la prison, être très exact à remplir ses engagements; mais il n'y a point de vertu dans cette conduite, bien qu'elle soit conforme aux lois de l'équité.

Dans beaucoup de circonstances le principe moral est combattu par quelques-uns des principes animaux. L'appétit et la passion peuvent nous pousser à des actes que nous savons injustes. En pareil cas le principe moral doit toujours prévaloir, et plus sa victoire est pénible, plus elle est glorieuse.

D'autres fois le principe moral agit seul dans la détermination : aucun principe ne le combat; aucun ne le seconde. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'un arbitre juge une contestation entre deux personnes qui lui sont parfaitement indifférentes.

Ainsi la conscience en tant que principe actif, tantôt concourt avec d'autres principes, tantôt est obligée de les combattre, et tantôt enfin préside seule à la détermination.

J'ai déjà essayé de montrer que l'intérêt bien entendu n'est pas seulement un principe rationnel d'action, mais encore un principe régulateur auquel tous les principes animaux sont subordonnés. Il y a donc en nous deux principes régulateurs, la vue de ce qui est utile et la vue de ce qui est bien, l'intérêt bien entendu et le devoir. Supposons maintenant que ces deux principes souverains viennent à se contredire, auquel des deux l'homme doit-il obéir?

Des personnes respectables ont soutenu que tout motif intéressé était illégitime et devait être banni de nos délibérations; que nous devions aimer la vertu pour elle seule, et la préférer encore, quand elle devrait être suivie d'un malheur éternel.

Cette opinion exagérée a été celle de quelques Mystiques qui l'ont peut-être adoptée par opposition à la doctrine non moins erronée des Scholastiques du moyen âge, qui prétendaient que l'intérêt personnel était le seul motif de nos actions, et que la vertu tirait son prix du

bonheur qu'elle donne en ce monde et qu'elle mérite dans l'autre.

Des notions plus justes de la nature humaine font évanouir ces deux systèmes également exagérés.

D'une part, l'amour désintéressé de la vertu est indubitablement le principe le plus noble qui soit en nous: il ne doit jamais fléchir devant aucun autre.

D'une autre part, Dieu n'a point mis en nous des principes mauvais; il n'en est aucun qui méritât d'être supprimé, à supposer que cette suppression fût en notre pouvoir.

Tous sont utiles, tous sont nécessaires dans l'état actuel. La perfection ne consiste pas à les abolir, mais à les contenir dans les bornes légitimes, et dans la dépendance des principes régulateurs.

Quant à l'hypothèse d'une contradiction possible entre les principes régulateurs, c'est-à-dire entre l'intérêt bien entendu et le devoir, elle est purement imaginaire: une telle contradiction est impossible.

S'il est vrai que le monde soit gouverné par un Dieu sage et bon, il est impossible que l'on compromette son bonheur en accomplissant son devoir. Quiconque croit en Dieu peut donc faire son devoir en toute assurance, et laisser à la Providence divine le soin de son bonheur. La raison nous dit que la meilleure manière d'assurer l'un est de ne songer qu'à l'autre.

Reste le cas d'un homme qui ne croirait pas en Dieu, et qui, par une erreur de jugement non moins funeste, croirait de plus, que la pratique de la vertu est contraire au bonheur. Lord Shaftesbury l'a dit, sa situation serait sans remède; il lui serait impossible d'agir, sans se mettre en opposition avec l'un des principes régulateurs de sa constitution; il faudrait toujours qu'il sacrifiât ou le bon

heur à la vertu, ou la vertu au bonheur; et il ne pourrait échapper à la malheureuse alternative d'être à ses propres yeux, ou un fou, ou un misérable.

Rien ne montre mieux la liaison qui existe entre les principes de la morale et ceux de la religion naturelle; rien ne prouve mieux combien ces derniers sont nécessaires pour rassurer l'honnête homme et le sauver de la crainte de jouer le rôle d'une dupe en accomplissant la règle du devoir.

Aussi Shaftesbury conclut-il de là, dans le plus sérieux de ses ouvrages: *que la vertu est incomplète sans la piété*. En effet, sans la piété la vertu perd son plus brillant modèle, son plus noble objet, son plus ferme fondement.

Je terminerai en observant que la conscience est une faculté intellectuelle, aussi bien qu'une faculté active.

En effet, c'est par elle seule que nous acquérons l'idée du bien et du mal dans les actions humaines; idée féconde, puisqu'elle embrasse non seulement tous les degrés, mais encore toutes les espèces du bien et du mal. On distingue en effet plusieurs espèces de bien et de mal. La justice et l'injustice, la reconnaissance et l'ingratitude, la bienveillance et la malice, la prudence et la folie, la magnanimité et la bassesse, la décence et l'indécence, sont autant d'espèces différentes d'un même genre, autant d'objets différents d'une approbation et d'une désapprobation morale plus ou moins énergique.

La conception de tous ces faits moraux dérive de la conscience. Cette faculté va plus loin, elle les compare, et nous fait apercevoir les rapports également moraux qui existent entre eux. Si nous savons que l'injustice est plus blâmable que la justice n'est louable, et qu'il en est de même de l'ingratitude et de la reconnaissance; si nous savons

que toutes les fois que la justice et la reconnaissance sont en opposition, c'est la première qui doit l'emporter, et que la générosité doit céder le pas à l'une et à l'autre, c'est à la conscience que nous le devons.

Elle discerne immédiatement une foule de rapports semblables entre les différentes qualités morales; il suffit, pour s'en convaincre, de consulter son propre cœur.

Les inspirations de cette faculté sont les premiers principes sur lesquels reposent tous les raisonnements de la morale, du droit naturel et du droit des gens, tous ceux qui ont pour objet les devoirs de la religion naturelle et le gouvernement moral de la divinité.

Ainsi donc, de la conscience dérivent, comme de leur source, et une foule de notions primitives de notre esprit, et les premiers principes de plusieurs branches importantes de la connaissance humaine. Elle est donc une faculté intellectuelle, aussi bien qu'une faculté active de notre constitution.

ESSAI IV.

DE LA LIBERTÉ DES AGENTS MORAUX.

CHAPITRE I.

DES NOTIONS DE LIBERTÉ ET DE NÉCESSITÉ MORALE.

Par la *liberté* d'un agent moral, j'entends le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté.

Si en faisant une action, l'agent avait le pouvoir de la vouloir ou de ne pas la vouloir, il a été libre dans cette action; mais si toutes les fois qu'il agit volontairement, la détermination de sa volonté est la conséquence nécessaire de quelque chose d'involontaire dans l'état de son esprit ou de quelque circonstance extérieure, il n'est point libre; il ne possède pas ce que j'appelle la liberté d'un agent moral; il est l'esclave de la nécessité.

La liberté suppose dans l'agent l'intelligence et la volonté. Car, d'une part, la liberté ne s'exerce que sur les déterminations de la volonté; et, d'une autre part, il ne peut y avoir volonté sans le degré d'intelligence nécessaire pour concevoir ce que l'on veut.

Non seulement la liberté d'un agent moral implique la conception de ce qu'il veut, elle implique de plus quelque degré de jugement pratique ou de raison.

Car, s'il n'avait pas le jugement nécessaire pour aper-

cevoir qu'une détermination est en elle-même ou par ses conséquences préférable à une autre, quel usage pourrait-il faire du pouvoir de se déterminer? Il se déterminerait dans les ténèbres, sans raison, sans motif, sans but; ses déterminations ne pourraient être ni vertueuses ni coupables, ni sages ni insensées. Quelques conséquences qu'elles entraînassent, on ne pourrait les lui imputer; il n'était pas capable de les prévoir, il ne l'était pas d'apercevoir la raison d'agir autrement qu'il ne l'a fait.

Sans doute, nous pouvons imaginer un être qui aurait de l'empire sur les déterminations de sa volonté, et qui n'aurait pas l'intelligence nécesaire pour la diriger; mais cet empire serait en lui une faculté inutile; et, s'il s'en servait, aucun blâme, aucune approbation ne pourrait s'attacher à l'usage qu'il en ferait. Cette hypothèse est donc une fiction. La nature ne fait point de dons inutiles. Elle ne peut accorder l'empire de ses déterminations à un être qui n'aurait ni le jugement nécessaire pour diriger sa conduite, ni le discernement de ce qu'il doit et de ce qu'il ne doit pas faire.

C'est pourquoi je ne m'occuperai dans cet Essai que de la liberté des agents moraux, c'est-à-dire des êtres capables d'agir bien ou mal, avec sagessse ou avec imprudence. Et, pour caractériser cette liberté, je l'appellerai *liberté morale*.

Jusqu'à quel point les animaux sont-ils libres, et jusqu'à quel point le sommes-nous nous-mêmes avant l'âge de raison? quelle est la nature ou le degré de cette liberté? ce sont des questions que je me sens incapable de résoudre. Ce qui paraît certain, c'est que les animaux n'ont point la faculté de se maîtriser; celles de leurs actions, qu'on peut appeler *volontaires*, semblent invariablement déterminées par l'appétit ou la passion, l'affection ou l'habitude actuelle la plus puissante.

Telle paraît être la loi de leur constitution. Ils cèdent à cette loi, comme les choses inanimées aux lois du monde physique, sans la connaître et sans vouloir lui obéir.

Mais, au jugement de tous les hommes, ils sont incapables de ce gouvernement moral qui s'adresse aux facultés rationnelles, et qui implique la conception d'une loi. Aussi bien ne voit-on pas à quelle fin Dieu leur aurait donné l'empire de leurs déterminations, à moins que ce ne fût pour les rendre indociles à toute discipline, et ils sont loin de l'être.

La conséquence immédiate de la liberté morale est le pouvoir de faire bien ou mal. On peut abuser de ce pouvoir comme de tous les autres présents de Dieu. On en fait un bon usage, quand on agit prudemment et vertueusement selon les lumières de sa raison, et par là on acquiert des droits à l'estime et à l'approbation. On en fait un mauvais usage, quand on agit contradictoirement à ce qu'on sait ou à ce qu'on soupçonne être légitime et sage, et par là on encourt le blâme et la désapprobation.

Par la *nécessité*, j'entends la privation de cette liberté morale que je viens de définir.

Peut-il exister du bien et du mal moral dans le système de la nécessité? Pour résoudre cette question, supposons d'abord un homme qui, dans tous les cas, serait fatalement déterminé à faire le bien : assurément cet homme ne serait jamais coupable; mais aurait-il quelque titre à l'estime et à l'approbation morale de ceux qui sauraient qu'il agit nécessairement? Ou je m'abuse étrangement, ou il n'en aurait aucun. On pourrait lui appliquer le mot d'un ancien sur Caton : *Il est bon, parce qu'il ne peut pas être autrement.* Or ce mot, si on le prend dans un sens strict et littéral, n'est pas l'éloge de

Caton, mais de son naturel, qui était l'œuvre de Dieu et non la sienne.

Supposons maintenant un homme fatalement déterminé à faire le mal; il peut exciter la compassion, mais nullement la désapprobation morale. Il fait le mal, parce qu'il ne peut pas agir autrement. Qui oserait le blâmer? Nécessité n'a pas de loi.

S'il est intelligent, et qu'il connaisse la fatalité qui pèse sur ses déterminations, il ne sera point embarrassé de plaider sa cause. Si on blâme ses actions, où ce blâme doit-il remonter? A sa constitution et non pas à lui. Si l'auteur de son être l'accusait de faire le mal, n'aurait-il pas le droit de lui demander raison, et de lui dire : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Je puis, si tel est ton plaisir, être immolé au bien général comme un homme atteint de la peste, mais je ne puis l'être comme un criminel; car tu sais que le mal dont tu m'accuses, est ton ouvrage et non le mien.

Telle est l'idée que je me fais de la liberté et de la nécessité morale, ainsi que des conséquences inévitables qui en dérivent.

Un homme peut jouir de la liberté morale sans que cette liberté s'étende à toutes ses actions, sans qu'elle s'étende même à toutes ses actions volontaires. Souvent il agit par instinct, souvent par habitude, sans penser à ce qu'il fait et par conséquent sans le vouloir. Dans l'enfance, il n'a pas plus d'empire sur lui-même que les animaux; et, quand vient la maturité de l'âge et avec elle la liberté morale, cette faculté comme toutes les autres a ses limites. Quelles sont ces limites? il est peut-être au-dessus des forces de l'intelligence de les déterminer; tout ce qu'on peut dire, c'est que sa liberté s'étend à toutes celles de ses actions dont il se sent responsable.

Cette faculté est un présent du Dieu qui lui donna l'être, et qui peut à son gré la lui reprendre ou la lui laisser, en affaiblir ou en augmenter la puissance. Il n'est point de faculté dans la créature qui ne reste sous la dépendance du créateur. Dieu nous tient sous sa chaîne; il peut la relâcher ou la resserrer comme il veut, et nous mener où il lui plaît. C'est une vérité qu'il ne faut point perdre de vue, quand on parle de la liberté de l'homme ou de toute autre créature.

Le fait que l'homme est un agent libre n'exclut donc pas la possibilité que sa liberté soit altérée ou détruite par une cause quelconque. Elle peut l'être par certaines maladies du corps et de l'esprit, comme la mélancolie et la démence; elle peut l'être par des habitudes vicieuses; elle peut l'être, dans quelques cas, par l'intervention immédiate de Dieu.

Nous appelons l'homme un être libre dans le même sens que nous le nommons un être raisonnable. Dans beaucoup de choses, il n'est point guidé par la raison, mais par des principes semblables à ceux qui gouvernent les animaux; sa raison elle-même est faible; et telle qu'elle est, mille causes peuvent l'affaiblir encore, et même la détruire : l'homme est raisonnable pourtant; il est libre aussi malgré les limites qui bornent sa liberté.

La liberté, telle que je viens de la définir, a paru incompréhensible à quelques philosophes qui ont jugé qu'elle impliquait une absurdité.

« La liberté, disent-ils, consiste dans le pouvoir de faire ce que l'on veut : telle est l'idée la plus haute qu'on puisse s'en former. Il s'ensuit que la liberté n'a rien de commun avec les déterminations de la volonté, et que son empire embrasse seulement les actions qui dérivent de ces déterminations c'est-à-dire qui dépendent de sa vo-

lonté. Dire que nous avons le pouvoir de vouloir telle action, c'est dire que nous pouvons la vouloir si nous voulons; ce qui suppose une volonté antérieure, qui détermine la volonté qui veut l'action. Mais cette volonté antérieure doit être déterminée à son tour par une autre volonté, celle-ci par une autre encore, et ainsi de suite. De là une série indéfinie de volontés, qui est absurde. Agir librement c'est donc agir volontairement, et rien de plus: ces deux expressions sont synonymes; et cette liberté est la seule qu'on puisse concevoir dans l'homme, comme elle est la seule qu'on puisse concevoir dans un être quelconque. »

Ce raisonnement, dont Hobbes est le père, a été universellement adopté par les défenseurs de la nécessité. Il repose sur une définition de la liberté entièrement différente de celle que j'ai donnée, et par conséquent ne s'applique point à la liberté morale telle que je l'entends.

Mais ceux qui le font prétendent que leur liberté est la seule possible, la seule concevable, la seule qui n'implique pas absurdité.

Ainsi, chose étrange! le mot *liberté* n'aurait qu'un seul sens, et ce sens serait celui qu'ils lui donnent. Je lui en connais cependant trois, d'un usage également vulgaire; et si l'objection s'applique à l'un, elle n'atteint nullement les deux autres.

Quelquefois on entend par *liberté* le contraire d'une contrainte extérieure qui s'exerce sur notre corps; quelquefois le contraire de l'obligation imposée par la loi ou l'autorité légale, quelquefois enfin le contraire de la nécessité. Reprenons ces trois acceptions.

1° Quelquefois on entend par *liberté* le contraire d'une contrainte extérieure exercée sur la personne. Ainsi l'on dit qu'un prisonnier est mis en liberté, lorsqu'on le délivre

de ses fers et qu'on lui ouvre la porte de la prison. Cette liberté est celle qui est définie dans l'objection, et je conviens qu'elle n'a rien de commun avec la volonté, pas plus que l'emprisonnement; car aucune contrainte extérieure ne peut atteindre la volonté.

2° Quelquefois on entend par *liberté* le contraire de l'obligation imposée par la loi ou par l'autorité légitime. Cette liberté est le droit d'agir d'une manière ou d'une autre dans les choses que la loi ne commande ni ne défend; c'est de celle-là que nous entendons parler lorsque nous parlons des libertés naturelles de l'homme, de sa liberté civile, de sa liberté chrétienne. Il est évident que cette liberté aussi bien que l'obligation qui est son contraire, s'étend à la volonté; car c'est la volonté d'obéir à la loi qui constitue l'obéissance, et la volonté de la transgresser qui constitue la transgression. Sans volonté, l'obéissance et la transgression seraient également impossibles. Qui dit *loi* suppose la faculté d'obéir et de désobéir; la loi n'anéantit pas cette faculté; elle lui propose des motifs d'obéissance empruntés au devoir ou à l'intérêt, et lui laisse le pouvoir de céder à ces motifs ou de courir les périls de la transgression.

3° Quelquefois enfin on entend par *liberté* le contraire de la nécessité, et dans ce sens la liberté s'applique aux déterminations de la volonté seulement, et point du tout aux actions qui sont la conséquence de ces déterminations.

Dans toute action volontaire, la détermination de la volonté est l'élément principal, et le seul qui règle le mérite moral de cette action. Une grande question s'est élevée parmi les philosophes. La détermination de l'agent, ont-ils dit, n'est-elle pas dans tous les cas la conséquence nécessaire de sa constitution et des circonstances dans les-

quelles il est placé? ou bien a-t-il le pouvoir dans tous les cas de se déterminer indifféremment dans un sens ou dans un autre?

C'est cette manière d'entendre les mots de *liberté* et de *nécessité*, qu'on a appelée la *notion philosophique de la liberté et de la nécessité*. Mais cette acception n'est point du tout particulière aux philosophes. Dans tous les siècles, les hommes les plus grossiers ont invoqué cette sorte de nécessité, pour se justifier, ou pour laver leurs amis des mauvaises actions qu'on leur reprochait, bien que toute leur conduite impliquât la ferme conviction que cette prétendue nécessité n'existe pas.

Je laisse à juger au lecteur si cette notion de la liberté morale est ou n'est pas compréhensible. Quant à moi, je ne trouve, à la concevoir, aucune difficulté. Je considère la détermination de la volonté comme un effet; cet effet implique une cause capable de le produire; cette cause est, ou la personne qui veut, ou un être différent: l'un est aussi aisé à concevoir que l'autre. Si la personne elle-même est la cause de la détermination de sa volonté, elle est libre dans l'action voulue, et cette action, bonne ou mauvaise, peut lui être légitimement imputée; mais si c'est un autre être qui est la cause de la détermination, que cet être la produise immédiatement ou par quelque intermédiaire dont il dispose, cette détermination lui appartient; elle est son acte, son fait, et c'est à lui seul qu'elle doit être imputée.

« Mais, dit-on, rien n'est en notre pouvoir que ce qui dépend de notre volonté, la volonté elle-même ne saurait donc être en notre pouvoir. »

Je réponds que c'est là un sophisme, et que ce sophisme consiste à prendre une maxime vulgaire dans un sens qu'on ne lui prête jamais, dans un sens directement contraire à celui qu'elle implique.

Lorsqu'on parle dans le discours ordinaire de ce qui est ou de ce qui n'est pas au pouvoir de quelqu'un, on n'entend parler que des effets extérieurs et visibles de son activité, les seuls qui affectent le spectateur, et qu'il puisse percevoir. Or, dans cette sphère, il est vrai de dire que rien n'est au pouvoir d'un homme que ce qui dépend de sa volonté, et c'est aussi là tout ce que signifie la maxime invoquée.

Mais elle est si loin d'exclure la volonté du nombre des choses qui sont au pouvoir de l'agent, qu'elle implique nécessairement le contraire; car dire que ce qui dépend de la volonté de l'agent est en son pouvoir mais que la volonté elle-même n'est pas en son pouvoir, ce serait dire que la fin est en son pouvoir mais que le moyen indispensable pour l'atteindre n'est pas en son pouvoir, ce qui serait une contradicton manifeste.

Beaucoup de propositions, exprimées sous une forme universelle, impliquent une exception nécessaire, et qui, par cela même, est toujours sous entendue. Ainsi, lorsque nous disons que *tout vient de Dieu*, Dieu lui-même est nécessairement excepté. De la même manière lorsque nous disons que *tout ce qui est en notre pouvoir dépend de notre volonté*, notre volonté est nécessairement exceptée; car si notre volonté n'était pas en notre pouvoir, rien n'y pourrait être. Tout effet est nécessairement au pouvoir de sa cause; les déterminations de la volonté sont des effets; elles doivent donc être au pouvoir de leur cause, que cette cause soit l'agent lui-même, ou un être différent.

J'espère qu'à l'aide de ce que j'ai dit dans ce chapitre le lecteur se formera une idée distincte de la liberté morale, et qu'il ne trouvera ni qu'elle est incompréhen-

sible, ni qu'elle implique soit une absurdité, soit une contradiction.

CHAPITRE II.

DES MOTS CAUSE ET EFFET, ACTION ET PUISSANCE ACTIVE.

Tout ce qu'on a écrit sur la liberté et la nécessité est obscurci par l'ambiguité des termes usités en cette matière. Les mots *cause* et *effet*, *action* et *puissance active*, *liberté* et *nécessité*, sont corrélatifs; le sens de l'un de ces termes détermine celui de l'autre; veut-on les définir, on ne le peut que par des synonymes qui devraient l'être au même titre. Il y a cependant un sens exact dans lequel ils doivent être pris, si l'on veut s'entendre en parlant de la liberté morale; mais il est difficile de ne s'en écarter jamais, parce que l'usage a donné à tous ces mots une grande latitude d'acception dans toutes les langues.

Toutefois ces mots équivoques sont inévitables; on ne peut raisonner sur la liberté morale sans s'en servir. Je tâcherai donc de déterminer avec le plus de clarté possible leur sens propre et primitif, qui est celui qu'on doit leur donner en morale; puis je signalerai les causes qui en ont rendu l'acception si douteuse dans toutes les langues, et l'usage si dangereux dans la science.

Tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause, et cette cause était capable de lui donner l'existence; il en est de même de tout changement : tout changement implique une cause capable de le produire.

Le principe qu'aucune existence, ni aucun mode d'exis-

tence ne peut commencer sans cause efficiente, se manifeste de bonne heure dans l'esprit de l'homme; il est si universel et si profondément enraciné dans notre nature, que le scepticisme le plus déterminé ne peut l'en extirper.

Notre croyance à l'existence de Dieu repose sur ce principe; mais ce n'est point là sa seule application: à chaque heure, à chaque minute de la vie, il gouverne notre conduite. L'homme qui parviendrait à l'arracher de son esprit, ne serait plus un homme; tout sens commun, toute prudence lui seraient otés; ils serait fou, il faudrait l'enfermer.

Or il suit de ce principe que quand une chose subit un changement, ou bien elle est elle-même la cause efficiente de ce changement, ou bien le changement a été produit en elle par un être étranger.

Dans le premier cas, on dit qu'elle est douée de *puissance active*, et qu'elle a *agi* pour produire ce changement; on dit dans le second, qu'elle a été *passive*, qu'elle a *subi une action étrangère*, et l'on attribue la *puissance active* à l'être qui a produit le changement.

Les mots de *cause* et d'*agent* s'emploient exclusivement pour désigner l'être qui par sa puissance active produit un changement, soit en lui même, soit dans un autre être; le changement, de quelque nature qu'il puisse être, que ce soit une pensée, une volonté, ou un mouvement, s'appelle *effet;* la *puissance active* est la qualité qui rend la cause capable de produire l'*effet;* et l'exercice de la puissance active pour produire l'effet est ce qu'on nomme *action*.

Pour qu'un effet soit produit, il faut non-seulement que la cause soit douée de la puissance de le produire, mais que cette puissance se développe; car une puissance ne peut rien produire tant qu'elle n'agit pas.

Une cause efficiente, dans cette cause la puissance de produire l'effet, et l'action de cette puissance, voilà quelles sont les seules conditions de la production d'un effet; car il serait contradictoire que la cause eût la puissance de produire l'effet et qu'elle développât cette puissance, sans que cependant l'effet fût produit. L'effet ne serait point en sa puissance si tous les moyens nécessaires pour le produire n'y étaient pas.

Il ne serait pas moins contradictoire qu'une cause eût la puissance de produire un effet, et qu'elle ne pût développer cette puissance. Une puissance qui ne saurait être développée n'en est pas une; il y a contradiction dans les termes.

Toutefois il est bon d'observer, pour prévenir toute méprise, qu'un être peut avoir, dans un moment, une puissance qu'il n'a pas dans un autre. On peut être privé momentanément d'une puissance qu'on a ordinairement. Ainsi nous avons ordinairement la faculté de marcher et de courir, mais nous ne l'avons plus lorsque nous dormons ou que nous avons les pieds enchaînés. Je sais que même alors l'usage permet de dire qu'on a cette faculté; mais cette manière de parler est elliptique; au fond elle n'exprime qu'une chose, l'existence habituelle de la faculté, et la conviction qu'elle reparaîtra quand la cause qui la suspend momentanément aura cessé d'agir. Car à parler strictement et selon la rigueur philosophique, il y a contradiction a dire qu'un homme a telle faculté, au moment où il en est privé.

Telles sont, à mon avis, les conséquences nécessaires du principe, que tout ce qui commence d'exister a nécessairement une cause qui avait le pouvoir de le produire.

Un second principe qui se manifeste aussi de très bonne heure dans notre esprit, c'est que nous sommes la

cause efficiente de nos actions délibérées et volontaires.

Notre conscience nous atteste que pour produire certains effets, nous faisons une exertion de puissance, quelquefois pénible. Une pareille exertion, lorsqu'elle a été délibérée et qu'elle est volontaire, implique la conviction que l'effet qu'elle a pour objet de produire est en notre pouvoir : car personne n'essaie volontairement de produire ce qu'il croit n'être pas en sa puissance. Nous nous croyons le double pouvoir de produire certains mouvemens corporels et de diriger nos pensées; le langage et la conduite de tous les hommes le témoignent; et cette conviction est si précoce que nous ne savons ni quand, ni de quelle manière nous l'avons acquise.

Aussi les plus zélés défenseurs de la nécessité ne peuvent-ils se dispenser de reconnaître qu'elle nous est inspirée par notre constitution, et qu'il est impossible de l'extirper entièrement de notre intelligence. Écoutons l'un des plus célèbres : « Telles sont les influences, dit-il, auxquelles « tous les hommes, sans en excepter un seul, sont exposés, « que d'abord et nécessairement ils rapportent toutes les « actions humaines à leur volonté ou à celle de leurs « semblables comme à leur cause première et efficiente, « et qu'il se passe bien du temps avant qu'ils en viennent à se considérer et à considérer leurs semblables « comme de simples instrumens dans la main d'un agent « supérieur. Il s'ensuit que l'habitude de rapporter les « actions de l'homme à l'homme lui-même, prend des « racines si profondes qu'on ne peut plus la rompre entièrement, et c'est ainsi que les langues et l'opinion commune de l'humanité consacrent commes vraies tant de « vues incomplètes, pour ne pas dire fausses, de la nature « des choses (1).

[1] Priestley, *Libre discussion*, etc., p. 298.

Il est très probable que nos idées de puissance active et de cause efficiente prennent leur source dans la conscience des exertions volontaires que nous faisons pour produire certains effets. Il y a bien de l'apparence que sans la conscience de ces exertions, nous n'aurions aucune idée de cause ni de puissance active, et que, par conséquent, la conviction de la nécessité d'une cause à tout changement que nous observons, n'existerait pas dans notre esprit.

Il est certain que la seule espèce de puissance active que nous puissions concevoir, est calquée sur celle que nous sentons en nous; c'est-à-dire, que toute cause est à nos yeux volontaire et intelligente. La notion même que nous nous formons de la Puissance divine n'est que la notion que nous nous formons de la nôtre, moins les limites et les faiblesses que nous observons dans celle-ci.

Je suis loin de prétendre qu'il soit facile d'expliquer l'origine de nos conceptions et de nos convictions concernant la puissance active et les causes efficientes. Ce que je sais, c'est que la théorie qui rapporte toutes nos idées à la sensation et à la réflexion, et qui résout toutes nos croyances dans la perception de la convenance et de la disconvenance des idées dérivées de ces deux sources, est également incompatible et avec l'idée d'une cause efficiente, et avec la croyance qu'une cause pareille est impliquée dans tout commencement d'existence.

Aussi, ni l'idée de cause efficiente, ni celle de puissance active n'existent dans notre intelligence, si l'on en croit les philosophes qui ont été conséquents à cette théorie; en effet ces idées ne peuvent dériver ni de la sensation, ni de la réflexion. Qu'est-ce donc qu'une cause, selon ces philosophes? Rien autre chose qu'un phénomène antérieur et constamment associé à l'effet. Telle est l'idée de cause

selon Hume, et Priestley paraît donner les mains à cette opinion : « Une cause, dit ce dernier, n'est autre chose « *qu'une ou plusieurs circonstances antécédentes, constam-* « *ment suivies d'un certain effet*; la constance du résultat « nous faisant juger qu'il y a une *raison suffisante* dans « la nature des choses, pour qu'il soit uniformément pro- « duit dans ces circonstances. »

Mais quand les faits sont en opposition avec les théories, c'est à celles-ci de céder. Quiconque connaît la valeur des termes sait parfaitement que, ni l'antériorité, ni la concomittance uniforme, ni la réunion de ces deux circonstances, n'impliquent la causalité. Tout homme libre de préjugés donne son assentiment à cette phrase de Cicéron : « Itaque non sic causa intelligi debet, ut quod cuique antecedat, id et causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit. »

La question même de savoir si nous avons l'idée d'une cause efficiente, prouve que nous l'avons. Les hommes peuvent bien disputer sur des choses imaginaires, mais ils ne peuvent disputer sur des choses dont ils n'ont pas l'idée.

Ce que j'ai dit dans ce chapitre avait pour but de montrer que les idées de *cause*, *d'action* et de *puissance active*, dans le sens propre et rigoureux de ces mots, se rencontrent de très bonne heure, et dès l'aurore de la vie intellectuelle, dans l'esprit de tous les hommes. On a le droit d'en conclure que les mots consacrés dans toutes les langues à l'expression de ces idées n'offraient primitivement aucune équivoque. Mais il n'en est pas moins certain que cette pureté d'acception a disparu, et que chez les nations les plus éclairées, ces mêmes termes s'appliquent à tant de choses différentes et s'entendent d'une manière si indécise, qu'il est difficile de raisonner clairement sur les objets qu'ils expriment.

Au premier coup d'œil ce phénomène paraît inexplicable ; mais la réflexion ne tarde pas à y apercevoir une des conséquences de la marche lente et graduelle de la connaissance humaine.

Comme l'ambiguité de ces mots a causé une foule de méprises dans le sujet que nous traitons, et donné naissance aux objections les plus fortes qu'on ait dirigées contre la liberté morale, il ne sera point hors de propos de remonter à sa source, et d'en expliquer les causes. Lorsque nous connaîtrons d'où vient l'équivoque, nous saurons mieux l'éviter, et le sens propre des mots qu'elle a obscurcis se laissera plus distinctement saisir.

CHAPITRE III.

CAUSES DE L'AMBIGUITÉ DE CES MOTS.

Lorsque nous dirigeons notre attention vers les objets extérieurs, et qu'il commencent à occuper nos facultés rationnelles, nous remarquons en eux des mouvements et des changements que nous avons le pouvoir de produire, et d'autres, en beaucoup plus grand nombre, qui dérivent nécessairement d'une autre cause. Il faut donc de deux choses l'une, ou que ces objets aient en eux-mêmes la puissance active, ou que les mouvements et les changements qui se produisent en eux et qui ne viennent pas de nous, dérivent d'une cause étrangère, vivante et puissante comme la nôtre, et qui agisse sur eux comme nous y agissons nous-mêmes.

Des deux solutions de ce dilemme, l'homme adopte

d'abord la première; il suppose que les objets extérieurs sont doués, comme lui, d'intelligence et de puissance.

« Les sauvages, dit l'abbé Raynal, mettent une ame « partout où ils aperçoivent un mouvement qu'ils ne peu- « vent expliquer. »

Tous les hommes, sous ce rapport, commencent par être des sauvages. L'instruction seule, en donnant à leurs facultés un développement que celles des sauvages ne peuvent atteindre, les désabuse de cette illusion.

Les conversations raisonnables des bêtes, dans les fables d'Ésope, ne choquent point les enfants; elles ont à leurs yeux cette vraisemblance dont nous nous contentons dans les événements de l'épopée. Quand le poète, dans sa langue métaphorique, prête à tous les objets de la nature les qualités qui n'appartiennent qu'aux êtres moraux et intelligents, ce mensonge nous charme. Où en est la cause? Peut-être dans l'analogie de ce langage avec les croyances de nos premières années.

Quoi qu'il en soit, les faits et la structure des langues confirment suffisamment l'observation de l'abbé Raynal.

Les nations barbares croient fermement que le soleil, la lune et les étoiles, la terre et la mer, les fontaines et les lacs, sont doués de puissance et d'intelligence. Leur offrir des sacrifices, implorer leurs faveurs, est une idolâtrie naturelle aux sauvages.

La structure de toutes les langues témoigne qu'elles se sont formées sous l'influence de cette illusion primitive. L'objet de la classification des verbes et des participes en actifs et passifs, a dû être de distinguer ce qui est réellement actif de ce qui est purement passif dans la nature. Or, dans toutes les langues, nous trouvons, les verbes actifs uniformément appliqués aux objets auxquels les sauvages prêtent une ame, selon l'abbé Raynal.

Ainsi nous disons que le soleil se *lève* et se *couche*,

que la lune *change*, que le vent *souffle*, que la mer *s'élève* et *s'abaisse*. Les hommes qui ont formé les langues croyaient donc ces objets animés, autrement ils n'auraient pas exprimé par des verbes actifs les mouvements et les changements que ces objets subissent.

Il n'y a point de document plus authentique sur les opinions primitives des peuples, que la structure de leurs langues; car si les langues s'altèrent en traversant les siècles, encore est-il qu'elles gardent toujours quelque empreinte de la pensée qui les inventa; et lorsque la structure de toutes implique les mêmes opinions, on peut tenir pour assuré que ces opinions étaient celles de l'espèce humaine à l'époque de la formation des langues.

Quand quelques hommes plus intelligents que les autres trouvent enfin le loisir de se livrer à la recherche de la vérité, ils ne tardent pas à découvrir que plusieurs des objets qu'ils ont considérés jusque là comme intelligents et actifs, sont réellement passifs et inanimés. Ce premier pas est une grande découverte; elle élève l'intelligence, la délivre du joug des superstitions populaires, et l'anime à pousser plus avant dans la route qui vient de lui apparaître.

La raison humaine est si faible qu'elle n'échappe guère à une erreur que pour tomber dans l'erreur opposée; de l'idolatrie à l'athéisme, de la doctrine qui anime tout à la doctrine qui soumet tout à la nécessité, il n'y a qu'un pas, et ce pas, la philosophie est exposée à le franchir, même dans son enfance.

A quelque source qu'on rapporte l'athéisme et le système de la nécessité, deux faits sont incontestables, c'est que ces doctrines suivent de près dans l'histoire la naissance de la philosophie, et qu'elles paraissent être la contrepartie des croyances primitives de l'humanité.

Les observations et les raisonnements des philosophes

aboutissent à ce résultat, que les objets regardés comme animés et actifs par la multitude sont réellement inanimés et inactifs; mais cette conviction ne dispense pas les philosophes de parler le langage de la multitude pour être compris. C'est en vain que le système astronomique de Ptolémée, qui s'accordait avec les préjugés et le langage du vulgaire, a été universellement rejeté par les philosophes; ils continuent à se servir de la phraséologie consacrée par ce système, non-seulement en parlant au vulgaire, mais en discutant entre eux les questions de la science; ils continuent de dire que le soleil se lève, qu'il se couche, qu'il parcourt annuellement les signes du zodiaque; et cependant ils sont convaincus que le soleil est immobile.

C'est en vertu de la même loi que les verbes et les participes, primitivement appliqués à des objets que l'humanité a d'abord regardés comme actifs, continuent d'être appliqués à ces objets, alors même que personne n'ignore qu'ils sont inanimés.

Les formes de langage, une fois consacrées par la coutume, ne se modifient point aussi aisément que les idées qui leur ont donné naissance. Tandis que que les sons restent, leur signification s'étend ou se restreint graduellement. C'est ce qui arrive, même dans les sciences où la signification des mots est fixée avec le plus d'exactitude et de précision. Ainsi, en arithmétique, le mot *nombre* signifiait toujours chez les anciens la collection de plusieurs unités, et il eût été absurde de l'appliquer soit à l'unité elle-même, soit à une certaine fraction de l'unité; mais aujourd'hui l'unité est un nombre, et nous donnons le même nom aux fractions. Chez les anciens, la multiplication augmentait toujours le nombre multiplié, et la division diminuait toujours le nombre divisé; nous admet-

tons la multiplication par une fraction, laquelle diminue le nombre multiplié, et la division par une fraction, laquelle augmente le nombre divisé ; nous multiplions et nous divisons par l'unité, ce qui ne diminue le nombre ni ne l'augmente. Toutes ces locutions auraient été absurdes dans la langue des anciens.

Ces modifications, introduites par le temps dans le sens des mots, font que la langue des peuples civilisés ressemble assez à ces vieux châteaux restaurés à la moderne, et dans lesquels une foule de parties reçoivent une destination qu'elles n'avaient pas, et à laquelle elles ne sont que très imparfaitement propres.

C'est là une des grandes causes de l'imperfection du langage, et qui se fait particulièrement sentir dans ces verbes et ces participes, actifs par la forme, mais sans cesse employés dans une acception purement passive.

Cette contradiction entre la forme et l'acception, con-consacrée par la coutume, nous autorise en quelque sorte à prêter l'activité et la puissance à des choses que nous croyons passives. Elle fait que la signification propre et originale des mots primitivement consacrés à désigner l'action et la causalité, est, pour ainsi dire, ensevelie sous l'acception vague que l'usage leur a donnée.

Mais, qu'il y ait cependant une distinction réelle et une opposition absolue entre l'activité et la passivité, c'est ce que personne ne peut contester ; mais, qu'en outre, cette distinction soit aperçue par tous les hommes, aussitôt qu'ils commencent à raisonner, c'est ce que prouve la distinction même des verbes actifs et passifs, commune à toutes les langues, primitive dans toutes, quoique obscurcie dans les progrès du développement de l'esprit humain par les causes que nous avons signalées.

La philosophie a contribué à l'ambiguité des mots qui

nous occupent, sous un autre rapport encore, qui ne mérite pas moins d'être noté.

Le premier, et peut-être, si on s'en rapporte à l'opinion commune, le suprême objet de la philosophie naturelle, est de découvrir les causes des phénomènes, ou, ce qui revient au même, les causes de ces changements qui s'opèrent dans la nature, et qui ne dérivent point de la puissance humaine. Le *felix qui potuit rerum cognoscere causas!* exprime un sentiment profondément vrai, et qu'éprouvent tous les esprits inclinés à la spéculation.

Cette connaissance des causes ne sourit pas moins à l'ambition qu'à la curiosité humaine, car elle agrandit le champ de notre pouvoir comme celui de notre science. Aussi a-t-on vu la partie éclairée de l'humanité poursuivre cette recherche dans tous les siècles avec une ardeur proportionnée à son importance.

C'est en cela surtout qu'apparaît avec évidence la supériorité des facultés de l'homme sur celles des brutes; car nul désir de rechercher la cause des phénomènes, et par conséquent nul signe qu'elles possèdent la véritable notion d'une cause, ne se révèlent dans ces dernières.

Il y a grande apparence, toutefois, que l'humanité s'est souvent égarée dans cette recherche, et que ses découvertes n'ont pas répondu à l'impatience de ses désirs et à l'étendue de ses espérances.

Nous découvrons sans peine l'existence d'un certain ordre et d'un certain enchaînement dans les phénomènes de la nature. Nous apprenons, dans une foule de cas, à prévoir ce qui arrivera par ce qui est arrivé. Les découvertes de cette espèce, qui s'offrent comme d'elles-mêmes à l'observation commune, sont nombreuses; et la prudence vulgaire qui dirige tous les

hommes dans la conduite de la vie n'a pas d'autre flambeau. Une observation plus attentive et une expérience plus réfléchie ont conduit les philosophes beaucoup plus loin ; leurs découvertes ont créé les arts utiles à la vie, et ont agrandi la puissance aussi bien que la connaissance humaine.

Mais, sur les causes réelles des phénomènes, que savons-nous? il faut en convenir, presque rien. Nous ne connaissons le monde extérieur que par nos sens ; or, nos sens n'atteignent ni les causes, ni l'opération des causes ; et, d'un autre côté, ce n'est pas toujours la cause d'un phénomène qui le précède constamment et qui constamment l'accompagne ; autrement la nuit serait la cause du jour et le jour la cause de la nuit qui lui succède.

Jusqu'à présent on n'a pas encore décidé si tous les phénomènes du monde matériel sont la production immédiate de la cause première accomplissant elle-même toutes les opérations de la nature, ou si elle employe dans cette tâche immense des causes secondaires, ministres de ses volontés toutes puissantes. On n'a pas décidé davantage dans cette dernière hypothèse, ni quelle est la nature, ni quel est le nombre, ni quelles sont les fonctions différentes de ces causes subordonnées, et si elles ne font, dans tous les cas, qu'obéir à l'impulsion qui leur a été donnée, ou si quelque partie de leur mission est remise à leur discrétion ?

Dans cette ignorance profonde des véritables causes des phénomènes naturels, et avec l'impatient désir de les connaître, est-il étrange que des hommes ingénieux aient imaginé des conjectures et des théories sans nombre, et que faute d'un aliment plus solide, ces conjectures et ces théories aient long-temps satisfait en l'abusant, l'avide curiosité de l'esprit humain ?

Un système fort ancien expliquait tout par l'amour et l'antipathie; Pythagore et Platon, par la matière, les idées, et une intelligence éternelle; Aristote, par la matière, la forme et la privation. Aux yeux de Descartes, la matière, et une certaine quantité de mouvement primitivement imprimé à cette matière, suffisaient pour expliquer tous les phénomènes du monde matériel. Selon Leibnitz, l'univers est exclusivement composé de monades actives et percevantes qui produisent en elles, par la puissance dont elles ont été douées primitivement, tous les changements qui s'y manifestent.

Tandis que les hommes erraient ainsi dans les ténèbres à la recherche des causes, et que, ne voulant pas confesser leur impuissance, ils prétendaient les reconnaître dans tant d'objets divers, on ne doit pas s'étonner qu'à force d'appliquer le mot à des choses qui ne sont ni ne peuvent être des causes, la véritable notion de la chose elle-même se soit perdue.

Une considération toutefois rend moins intolérable cette confusion de tant de choses diverses sous le mot de *cause*, c'est que si elle est dangereuse en philosophie, elle est tout à fait sans importance dans les affaires de la vie. La connaissance d'un fait qui précède ou accompagne constamment le phénomène dont on cherche la cause, remplit tout aussi bien l'objet qu'on se propose, que la connaissance de la cause elle-même. Ainsi un matelot désire connaître la cause du flux et du reflux de la mer, afin de savoir à quelles époques il doit attendre la marée haute; on lui dit que la marée monte quand la lune a dépassé de tant d'heures le méridien; et il s'imagine qu'il connaît la cause des marées. Mais qu'importe? le phénomène qu'il prend pour tel suffit à son but, et son erreur ne peut lui être nuisible.

Ceux-là, selon moi, se sont formé l'idée la plus juste des mystères de la nature et de la faiblesse de l'entendement humain, qui, dans l'étude de ce vaste univers, renonçant à la vaine prétention de découvrir les causes des phénomènes, se sont exclusivement appliqués à constater, par l'observation et l'expérience, d'après quelles règles et selon quelles lois ces phénomènes s'accomplissent.

Par déférence pour l'usage, ou peut-être pour donner quelque satisfaction à cette curiosité des causes qui nous tourmente, nous appelons *causes* ou *forces* toutes les lois générales de la nature. Ainsi nous appelons *forces* la gravitation, le magnétisme, l'électricité; nous leur attribuons la production d'une foule de phénomènes; nous en parlons en un mot comme d'autant de causes; et ce qui n'est qu'une façon de parler dans la bouche des vrais philosophes devint une opinion sérieuse dans l'esprit des ignorants et des demi-savants.

Les vrais philosophes savent que les lois de la nature ne sont point des agents; ils savent que cela seul est cause, dans le véritable sens du mot, qui est doué d'activité et de puissance; et qu'ainsi les lois de la nature ne sont et ne peuvent être que les règles constantes selon lesquelles agissent des causes inconnues.

On voit, par ce qui précède, comment notre désir naturel de connaître les causes, notre impuissance à les découvrir, et les vaines théories imaginées par les philosophes pour remédier à cette impuissance, ont rendu si équivoque le mot de *cause* et tous ceux qui s'y rapportent, et leur ont fait signifier tant de choses différentes, qu'ils ont en quelque manière perdu leur sens propre et primitif, sans le léguer, en l'abdiquant, à d'autres mots qui puissent les remplacer.

Nous appelons *cause* d'un effet tout phénomène qui

le précède et qui lui est constamment associé; un instrument, une occasion, une raison, un motif, un but, sont aussi des *causes;* et les mots relatifs d'*effet*, d'*agent*, de *puissance*, ont reçu la même extension vague et indécise.

Si les mots de *cause* et d'*agent* n'avaient pas perdu leur sens propre au milieu de la multitude d'acceptions diverses qu'on leur a imposées, nous apercevrions du premier coup que les expressions de *cause nécessaire* et d'*agent nécessaire* renferment une contradiction; et bien que le sens abusif attaché à ces expressions soit autorisé par l'usage, et par conséquent ne puisse être censuré ni peut-être même évité dans tous les cas, cependant nous devons prendre garde qu'il ne nous égare et ne nous fasse concevoir comme identiques des choses essentiellement différentes.

Dire que l'homme est un *agent libre*, c'est dire tout simplement que dans quelques cas il est vraiment un *agent*, une *cause*, et qu'il n'est pas borné à transmettre comme un instrument passif l'impulsion qu'il reçoit. Dire au contraire qu'il *agit nécessairement*, c'est dire qu'il n'agit pas du tout, qu'il n'est point un agent, et que nous ne connaissons qu'un seul agent dans ce vaste univers, auteur unique de toutes les choses bonnes ou mauvaises qui s'y accomplissent.

Si l'on va plus loin et qu'on impose à Dieu lui-même cette nécessité, il s'ensuit qu'il n'y a, ni peut y avoir aucune cause dans l'univers; que tout y subit l'action, mais que rien ne la produit; que tout y reçoit le mouvement, mais que rien ne le communique; que la passivité est partout, mais l'activité nulle part; que tous les êtres sont des instruments, mais que pas un n'est un agent; enfin que tout ce qui arrive et tout ce qui est, participe à cette existence nécessaire que l'on a coutume

de considérer comme la prérogative de la cause première.

Voilà le système de la nécessité dans toute sa pureté et sous sa forme la plus conséquente. C'est ainsi que l'entendait Spinosa qui pourtant n'a pas la gloire de l'avoir inventé, car il date de l'époque la plus reculée. Si ce système est vrai, c'est en vain que nous raisonnons pour démontrer que tout ce qui commence d'exister implique l'existence d'une cause première; car le principe même sur lequel repose notre raisonnement est renversé.

S'il est évident à l'intelligence humaine que tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause efficiente, douée du pouvoir de lui donner ou de lui refuser l'existence, et qu'une série d'effets combinés de la manière la plus sage pour l'accomplissement de la fin la meilleure ne démontre pas moins l'intelligence la sagesse et la bonté de la cause efficiente que son pouvoir, la preuve de l'existence d'un Dieu qui découle de ces prémisses, est aussi aisée à déduire que frappante de vérité pour tout homme capable de raisonner.

Si, d'un autre côté, le principe que tout ce qui commence d'exister a une cause, ne peut dériver que de l'expérience, et si, comme Hume le soutient, la seule notion de cause que l'expérience puisse nous donner est celle d'une chose antérieure à l'effet et qui lui est constamment associée, je ne vois pas comment il est possible de tirer de ces prémisses la démonstration d'une cause intelligente et première de l'univers.

Hume me semble raisonner conséquemment à sa définition de la cause, lorsqu'il soutient, par la bouche d'un sectateur d'Épicure, que le monde étant un effet unique, nous ne saurions rien affirmer sur la question de savoir s'il a une cause. Car, pour tirer la conclusion, il faudrait que l'expérience nous eût appris que les effets de cette

espèce sont toujours associés avec une cause pareille; et non seulement cela n'est pas, puisque l'effet est unique, mais la cause que nous assignons au monde étant une cause que personne n'a jamais vue et qu'il est impossible de voir, l'expérience ne peut même nous apprendre si jamais elle a été associée avec un effet quelconque. Ce philosophe ne me semble pas moins conséquent lorsqu'il affirme que tout peut être la cause de tout, puisque l'antériorité et la concomitance constante sont les seuls éléments constitutifs de la notion de cause.

Un autre zélé défenseur du système de la nécessité affirme : « Qu'une cause n'est autre chose que l'ensemble des « circonstances antécédentes constamment suivies d'un « certain effet; la constance du résultat nous faisant juger « qu'il y a une raison suffisante dans la nature des choses, « pour qu'il soit uniformément produit dans ces circon- « stances[1]. »

Cette définition n'est que celle de Hume autrement énoncée; elle ne contient rien de plus ni rien de moins. Mais je suis loin de penser que son auteur voulût admettre les conséquences que Hume en a tirées, quelque rigoureuses qu'elles puissent paraître en elles-mêmes.

CHAPITRE IV.

DE L'INFLUENCE DES MOTIFS.

L'influence des motifs sur les déterminations de la volonté est le cheval de bataille des modernes avocats du système de la nécessité.

1 Priestley.

« Toute action délibérée, disent-ils, doit avoir un mo-
« tif. Quand rien ne le combat, ce motif doit nécessaire-
« ment déterminer l'agent; quand il y a des motifs con-
« traires, le plus fort doit prévaloir. Nous raisonnons des
« motifs des hommes à leurs actions comme de toutes les
« autres causes à leurs effets. Si l'homme était un agent
« libre, et qu'il ne fût pas gouverné par des motifs, toutes
« ses actions seraient de purs caprices; les récompenses
« et les punitions ne pourraient avoir sur lui aucun effet;
« et un être pareil serait absolument ingouvernable. »

Pour bien comprendre dans quel sens nous attribuons à l'homme la liberté morale, il est nécessaire de bien comprendre quelle influence nous accordons aux motifs. Afin donc de prévenir les malentendus qui ont été fort communs dans cette question, je présenterai les observations suivantes.

I. J'accorde que tous les êtres raisonnables sont et doivent être soumis à l'influence des motifs; mais l'influence des motifs est d'une toute autre nature que celles des causes efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents; ils supposent une cause efficiente et sans elle ne peuvent rien produire. Nous ne pouvons, sans absurdité, supposer qu'un motif agisse ou subisse une action; un motif est également incapable d'action et de passion, parce qu'il n'est pas une chose qui existe, mais une chose qui est conçue; c'est ce que les Scholastiques appelaient un être de raison, *ens rationis*. Les motifs peuvent donc influer sur l'action, mais ils n'agissent pas : on peut les comparer à un avis, à une exhortation, qui laissent à l'homme qui les reçoit toute sa liberté; car c'est en vain qu'un avis est donné si le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande n'existe point. De même, les motifs supposent dans l'agent la liberté, autrement ils n'auraient aucune influence.

C'est une loi de la nature physique que chaque mouvement ou modification de mouvement est proportionnel à la force imprimée et dans la direction de cette force; le système de la nécessité soumet les actes de l'intelligence à une loi semblable, qu'on peut exprimer par la même formule. Selon cette loi, toute action ou modification d'action dans un être intelligent est proportionnelle à l'impulsion du motif, et dans la direction de ce motif. La loi de la nature physique est fondée sur ce principe, que la matière est une substance inerte et passive, susceptible de subir l'action, mais non de la produire. La loi du fatalisme implique donc aussi la supposition que l'être intelligent est une substance inerte et passive sur laquelle on peut agir, mais qui ne saurait agir elle-même.

II. Plus les êtres raisonnables ont de sagesse et de moralité, plus leur conduite offre de conformité avec les motifs supérieurs de nos déterminations. Un être raisonnable qui en agit autrement abuse de sa liberté. Dans tous les cas qui présentent l'option entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, un être parfait choisira infailliblement le juste et le bien. Au fond, ceci n'est guère qu'une proposition identique; car ce serait une contradiction de dire qu'un être parfait agit d'une manière injuste et déraisonnable. Mais dire qu'il n'agit pas librement parce qu'il fait toujours ce qui est le mieux, c'est dire que le bon usage de la liberté détruit la liberté, et que la liberté ne consiste que dans son abus.

La perfection morale de Dieu ne consiste point dans l'impuissance de faire le mal; autrement, comme l'observe avec justesse le docteur Clarke, nous n'aurions pas plus de motif de le remercier de sa bonté que de son éternité ou de son immensité; mais Dieu est parfait parce

qu'ayant la puissance et la puissance irrésistible de tout faire, il ne l'emploie qu'à l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur et de plus sage. Être soumis à la nécessité, c'est n'avoir aucune puissance; car puissance et nécessité sont deux propriétés contradictoires. Nous convenons donc que les motifs exercent une influence, mais une influence semblable à celle d'un avis ou d'une exhortation, qui loin d'être incompatible avec la liberté, la suppose.

III. Toute action délibérée doit-elle avoir un motif? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot *délibérée*. Si, par action délibérée, nous entendons une action antérieurement à laquelle des motifs ont été comparés et pesés (et telle paraît être la signification originelle du mot), assurément une pareille action implique des motifs, et des motifs contraires, autrement l'intelligence n'aurait pu les peser; mais, si par action délibérée on entend simplement, comme il arrive tous les jours, une action précédée d'une détermination calme et froide de l'esprit et accomplie avec prévoyance et volonté, je crois qu'une foule d'actions semblables sont faites sans motifs. C'est ici le lieu d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme; quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non seulement on met en avant une supposition arbitraire dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit.

Souvent un but de quelque importance peut être également atteint par des moyens différens; en pareille circonstance, celui qui veut la fin ne trouve pas la moin-

dre difficulté à s'arrêter à un de ces moyens, bien qu'il soit fermement convaincu que le moyen préféré n'avait aucun titre à cette préférence.

Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience du genre humain. Assurément un homme qui a une guinée à payer, peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le créancier ne pourrait payer son débiteur, serait une prétention encore plus extravagante; et cependant elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques Scholastiques qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin parfaitement égales, un âne resterait immobile et périrait d'inanition.

Si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance; car les motifs ne sont pas en notre pouvoir, et celui qui ne peut rien sur un moyen nécessaire, ne peut rien sur la fin.

Une action faite sans motif, ne peut avoir ni mérite ni démérite; c'est une vérité sur laquelle les partisans de la nécessité ont insisté avec force et avec une espèce de triomphe, comme si c'était là le véritable pivot de la controverse. J'accorde que cette proposition est évidente par elle-même, et je ne connais pas d'auteur qui l'ait jamais contestée.

Mais quelque insignifiante que puisse être en morale une action faite sans motif, elle a de l'importance dans la question de la liberté; car si jamais action pareille s'est rencontrée, les motifs ne sont point les seules causes des actions humaines; et si nous avons le pouvoir d'agir sans motif, ce pouvoir s'ajoutant au plus faible des motifs peut contrebalancer le plus fort.

IV. Jamais on ne démontrera que dans le cas d'un motif

unique, ce motif doive nécessairement déterminer l'action.

Selon les règles du raisonnement, c'est à ceux qui affirment à faire la preuve; or, je n'ai jamais vu l'ombre d'un argument où l'on ne prît pour accordée la chose même qui est en question, savoir, que les motifs sont les seules causes de nos actions.

N'y a-t-il dans le monde ni entêtement, ni caprice, ni obstination? Si ces choses n'existent pas, il est étonnant qu'elles aient des noms dans toutes les langues; si elles existent, nous avons le pouvoir de résister à un seul motif, et même à plusieurs.

V. On dit que de plusieurs motifs opposés le plus fort prévaut toujours; mais cette proposition ne peut être affirmée ou niée avec connaissance de cause tant qu'on ne sait pas distinctement ce qu'il faut entendre par le motif le plus fort.

Or, je ne vois pas que ceux qui ont avancé cette proposition comme un axiome évident, aient jamais essayé d'expliquer ce qu'ils entendaient par ces mots, ni qu'ils aient donné aucun moyen pour comparer ou mesurer la force des motifs.

Comment savoir si le motif le plus fort l'emporte toujours, si l'on ignore quel est le motif le plus fort? Un pareil jugement implique de toute nécessité quelque mesure commune, quelque balance au moyen de laquelle la force des motifs puisse être appréciée; car autrement, dire que le plus fort l'emporte toujours, c'est prononcer une phrase qui n'a pas de sens. Il nous faut donc chercher cette mesure ou cette balance, puisque ceux qui ont fait tant de fond sur cet axiome nous ont laissé dans une incertitude complète sur le sens qu'il peut avoir. Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce, et

ne diffèrent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort : ainsi un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un présent de cent guinées; mais quand ils sont d'espèce différente, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la santé et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécierons-nous leur force comparative?

De deux choses l'une, ou nous mesurons simplement cette force par le fait que l'un des motifs l'emporte sur l'autre, ou nous avons quelque autre moyen de la déterminer.

Si nous la mesurons par la prédominance et que par le plus fort motif nous entendions seulement le motif qui prévaut, il sera très vrai que c'est toujours le plus fort qui prévaut; mais alors le célèbre axiome n'est plus qu'une proposition identique, et signifie tout simplement que le motif le plus fort est le plus fort, proposition de laquelle il est assurément impossible d'extraire aucune conclusion.

Si l'on dit que par la force d'un motif on n'entend point la prédominance, mais la cause qui fait prédominer, qu'on mesure la cause par l'effet, et que de la prédominance de l'effet on conclue la prédominance de la cause, comme on conclut que le poids qui emporte la balance est le plus lourd; je réponds, que par là on prend pour accordé que les motifs sont les causes et les seules causes de nos actions. En effet, on ne laisse à l'agent que la propriété d'être emporté par les motifs, comme la balance par les poids; on suppose qu'il n'agit pas, mais subit l'action; et de cette supposition on tire la conséquence qu'il n'agit pas. Raisonner ainsi, c'est tourner dans un cercle, ou plutôt ce n'est pas raisonner, mais affirmer ce qui est en question.

Les motifs contraires peuvent se comparer avec justesse à des avocats plaidant à la barre; or, ce serait mal raisonner que de dire que tel avocat est le plus puissant orateur, parce que la sentence a été rendue en sa faveur; car la sentence est au pouvoir du juge et non de l'avocat. Le raisonnement ne vaudrait pas mieux si l'on disait que le motif qui a prévalu, est par cela même le plus fort; puisque les défenseurs de la liberté soutiennent que la détermination est au pouvoir de l'homme et non pas du motif.

Nous arrivons donc à ce résultat, qu'à moins de trouver pour évaluer la force des motifs une autre mesure que la prédominance, on ne peut juger si c'est le plus fort qui prédomine toujours. Quand une pareille mesure sera trouvée, nous pourrons prononcer sur la valeur de l'axiome en question; jusque-là toute décision est impossible.

Tout ce qu'on peut appeler *motif*, s'adresse ou à la partie animale ou à la partie rationnelle de notre constitution : les motifs de la première espèce nous sont communs avec les bêtes; ceux de la dernière sont particuliers aux êtres raisonnables. Pour distinguer ces deux classes de motifs, je demande la permission d'appeler motifs *animaux* ceux qui appartiennent à la première, et motifs *rationnels* ceux qui appartiennent à la seconde.

La faim est pour le chien un motif de manger; elle en est un pour l'homme; l'impulsion est plus ou moins vive, selon la force de l'appétit; et l'on en peut dire autant de tout autre appétit ou passion. De pareils motifs donnent à l'agent une impulsion à laquelle il cède volontiers; et si l'impulsion est violente il ne peut y résister sans un effort, qui suppose un degré plus ou moins grand d'empire sur soi-même. De tels motifs ne s'adressent point aux facultés rationnelles; leur influence s'exerce immédiatement sur la volonté; nous sentons cette influence, et nous ju-

geons de sa force, par l'effort qui est nécessaire pour lui résister.

Quand plusieurs motifs de cette espèce agissent en sens contraires sur un homme, il cède sans peine au plus fort : il se trouve comme entre deux forces qui le poussent vers des buts opposés; pour céder à la plus puissante, il n'a besoin que de demeurer passif. S'il veut au contraire résister, il lui faut déployer sa propre puissance, et pour cela il a besoin d'un effort que lui atteste sa conscience. La force des motifs de cette espèce n'est donc point perçue par le jugement, mais par la sensibilité; le plus fort est celui auquel nous cédons avec plaisir, ou ne pouvons résister sans effort. Tel est ce qu'on peut appeler la *mesure animale* de la force des motifs.

Demande-t-on maintenant, si parmi les motifs de ce genre, le plus fort prévaut toujours; ma réponse est, que dans les brutes je pense que oui. On ne voit point qu'elles soient douées d'aucun empire sur elles-mêmes; chez elles un appétit ou une passion n'est vaincu que par une passion ou un appétit plus puissant; et c'est pour cela qu'elles ne sont point responsables de leurs actions, et ne peuvent être soumises à une loi.

Mais chez les hommes qui ont l'usage de leurs facultés rationnelles et quelque degré d'empire sur eux-mêmes, le motif animal le plus puissant ne l'emporte pas toujours. La chair ne prévaut pas toujours contre l'esprit, bien que souvent la victoire lui demeure. Si nous étions nécessairement déterminés par le motif animal le plus fort, nous ne serions pas plus que les brutes responsables de nos actions, et pas plus susceptibles qu'elles d'obéir à une loi.

Considérons maintenant les motifs rationnels, auxquels le nom de *motifs* est plus communément et plus exacte-

ment appliqué. Ceux-ci influent sur le jugement en nous donnant la conviction que tel acte doit être fait, soit parce qu'il est conforme à notre devoir, soit parce qu'il s'accorde avec notre intérêt bien entendu, ou quelqu'autre fin que nous avons résolus de poursuivre.

Ils ne donnent pas, comme les motifs animaux, une aveugle impulsion à la volonté; ils persuadent, ils ne poussent pas; à moins qu'ils ne suscitent en nous, comme il arrive quelquefois, un mouvement passionné d'espérance, de crainte ou de désir. De pareils mouvements peuvent être soulevés par la conviction et lui prêter secours, ainsi que les autres motifs animaux; mais il peut y avoir conviction sans passion; et la conviction de ce que nous devons faire pour atteindre le but que nous avons jugé bon de poursuivre, est ce que je nomme *motif rationnel*.

La brute, si je ne me trompe, ne peut éprouver l'influence de semblables motifs : toute idée d'obligation lui est étrangère. Les enfans n'acquièrent cette notion que par degrés et à mesure que leur entendement se développe. Elle se trouve dans tous les hommes d'un âge mûr qui jouissent de leurs facultés.

Si plusieurs motifs rationnels se trouvent en concurrence, il est évident que celui-là est le plus fort, aux yeux de la raison, qui s'accorde le mieux avec notre devoir et notre intérêt bien entendu. Ces deux buts sont inséparables, et tout homme doué de raison a conscience qu'il doit les poursuivre de préférence à tous les autres; c'est-là ce que j'appellerai la *mesure rationnelle* de la force des motifs. Un motif qui est le plus fort selon la *mesure animale*, peut être, et se trouve très souvent le plus faible selon la *mesure rationnelle*.

La lutte la plus grande et la plus importante qui puisse avoir lieu entre les motifs, est celle des motifs animaux

et des motifs rationnels; c'est le combat de la chair et de l'esprit; de l'issue de ce combat dépendent le caractère et la moralité de l'individu.

Si l'on demande lesquels de ces motifs opposés sont les plus puissans, je réponds que si l'on consulte la *mesure animale*, ce sont ordinairement les motifs animaux. S'il n'en était pas ainsi, la vie humaine ne serait pas un état d'épreuve et de lutte; la vertu n'exigerait ni effort, ni empire sur soi-même; et la tentation de mal faire n'existerait pour personne. Mais si l'on consulte au contraire la *mesure rationnelle*, évidemment les motifs les plus forts sont toujours les motifs rationnels. D'où il est aisé de voir que le motif le plus fort, d'après l'une ou l'autre des deux mesures, n'est pas toujours celui qui l'emporte.

Dans tout acte de sagesse et de vertu, le motif qui prévaut est le plus fort selon la mesure rationnelle, mais il est plus faible selon la mesure animale. C'est le contraire dans une action imprudente ou vicieuse : ici le motif qui l'emporte est ordinairement le plus fort selon la mesure animale, et invariablement le plus faible selon la mesure rationnelle.

VI. Il est vrai que nous raisonnons des motifs des hommes à leurs actions, et que si la conclusion n'est jamais certaine elle est souvent très probable ; mais inférer de là que les motifs nous déterminent nécessairement, c'est raisonner avec bien de la légèreté.

Supposons en effet que les hommes jouissent réellement de la liberté morale; je le demande dans cette hypothèse, quel usage penserait-on qu'il vont faire de cette liberté? On penserait assurément qu'ils vont s'en servir, pour préférer, entre les actes qui sont en leur pouvoir, ou ceux qui répondent le mieux à leur inclination présente, ou ceux qui leurs promettent dans l'avenir un bien

réel plus quoique plus éloigné ; et l'on jugerait d'avance que celui-là serait insensé qui, ayant à choisir entre le bien présent et le plus grand bien, préférerait le premier, et que celui-là seul se montrerait sage qui dans la même alternative choisirait le second.

Or, n'est-ce pas justement de cette manière que les hommes se conduisent ? n'est-ce pas en partant de la présomption qu'ils se conduiront ainsi que nous raisonnons de leurs motifs à leurs actions ? Oui, assurément. On raisonne donc mal quand on soutient que les hommes ne sont pas libres, parce qu'ils se comportent comme s'ils l'étaient : il y aurait certainement plus de logique à tirer des mêmes prémisses la conclusion contraire.

VII. On ne raisonne pas mieux quand on prétend que si les hommes n'étaient pas nécessairement déterminés par les motifs, leurs actions ne seraient que de purs caprices.

La résistance aux motifs animaux les plus forts, quand notre devoir la prescrit, est si loin d'être un caprice, qu'elle est le plus haut degré de la sagesse et de la vertu ; et nous faisons à l'humanité l'honneur de croire, que les gens de bien donnent de fréquents exemples de ce prétendu caprice.

La résistance aux motifs rationnels est toujours une folie une faute ou un caprice, et l'on ne peut nier qu'elle ne soit trop fréquente ; mais si les insensés et les méchants peuvent abuser de la liberté, est-il raisonnable d'en conclure qu'on ne peut l'employer à son véritable usage, c'est-à-dire à l'accomplissement de ce qui est sage et de ce qui est bon ?

VIII. Enfin, il est également déraisonnable de prétendre que si les hommes n'étaient pas nécessairement déterminés par les motifs, les récompenses et les punitions demeureraient sans effet. La vérité est qu'elles ont leur effet

sur les sages, mais pas toujours sur les méchants et les insensés.

Examinons quel effet les punitions et les récompenses produisent réellement, et ce que l'on en peut conclure pour ou contre chacun des deux systèmes opposés de la liberté et de la nécessité.

Je prends pour accordé que les lois les meilleures et les plus sages, soit de Dieu, soit des hommes, sont souvent enfreintes, malgré les récompenses et les punitions qui les sanctionnent : je ne prendrais pas la peine de raisonner avec un homme qui contesterait cette vérité.

Que peut-on conclure de ce fait dans le système de la nécessité? Que la récompense ou le châtiment n'a pas été un motif assez fort pour produire l'obéissance à la loi. A qui la faute de la transgression? Uniquement au législateur, mais nullement au transgresseur, machinalement déterminé par la force des motifs. Accuser celui-ci, ce serait reprocher à la balance de ne point soulever un poids de deux livres au moyen d'un poids moitié moindre.

Dans l'hypothèse de la nécessité, il ne peut y avoir ni récompense ni punition, dans le sens propre de ces mots, lesquels impliquent mérite et démérite. Les récompenses et les punitions ne sont plus que des instrumens employés à produire un effet mécanique. Si l'effet n'est pas produit, c'est que l'instrument n'était pas convenable, ou qu'il a été mal appliqué.

Dans l'hypothèse de la liberté, les récompenses et les punitions doivent avoir leur effet sur le sage et l'homme de bien; mais elles doivent le manquer sur le méchant et l'insensé, toutes les fois qu'elles seront combattues par des passions animales, ou par de mauvaises habitudes. Or, c'est précisément ce que nous voyons arriver.

Dans cette hypothèse, la transgression de la loi ne

retombe ni sur la loi elle-même, ni sur le législateur; le transgresseur seul est coupable. C'est la seule hypothèse dans laquelle il puisse y avoir récompense ou châtiment dans le sens propre de ces mots, parce que c'est la seule dans laquelle il puisse y avoir mérite et démérite.

CHAPITRE V.

ACCORD DE LA LIBERTÉ ET DU GOUVERNEMENT.

Lorsqu'on soutient que la liberté nous rendrait absolument indociles au gouvernement de Dieu ou de l'homme, il est nécessaire, pour apprécier la légitimité de cette conclusion, de bien savoir ce que signifie le mot de *gouvernement*. Il y a deux gouvernements, de natures très différentes. Nous pouvons, pour les distinguer, appeler l'un gouvernement *matériel*, l'autre gouvernement *moral*. Le premier s'exerce sur les êtres purement passifs et privés de toute puissance active; le second sur les êtres doués d'intelligence et d'activité.

On peut prendre pour exemple de gouvernement matériel, celui qu'exerce un patron ou un capitaine sur le vaisseau qu'il dirige. Supposez le bâtiment bien construit et pourvu de toutes les choses nécessaires au voyage, il faut encore pour le mener à sa destination infiniment d'art et de soins; et cet art, comme tous les autres, a ses règles et ses lois. Qui doit obéir à ces lois, ou observer ces règles? Ce n'est pas le navire assurément, car le navire est un être inerte; mais c'est le capitaine. Un marin peut bien dire que le vaisseau n'obéit pas au gouvernail; et

même ses paroles sont claires et il est parfaitement compris lorsqu'il les prononce; mais il parle d'obéissance dans le sens métaphorique; car dans le sens propre, le vaisseau ne peut pas plus obéir au gouvernail, qu'il ne peut donner un ordre. Chaque mouvement du navire et du gouvernail, est exactement proportionné à la force imprimée, et dans la direction de cette force. Le vaisseau ne désobéit jamais aux lois du mouvement, même dans le sens métaphorique, et ces lois sont les seules auxquelles il puisse être soumis.

Un matelot maudit peut-être quelquefois son vaisseau d'obéir mal au gouvernail; mais cette malédiction ressemble à celle du joueur contre les dés; c'est la voix de la passion, non celle de la raison qui la prononce; le navire et les dés sont innocens.

Quoiqu'il arrive pendant le voyage, et quelle qu'en soit l'issue, le navire, aux yeux de la raison, n'est ni un objet d'approbation ni un objet de blâme, parce qu'il n'agit pas, mais subit l'action. Si les matériaux dont il est fait sont mauvais, la faute en est à l'ouvrier; s'il pêche par la forme, au constructeur; si les règles de la navigation ne sont pas observées, le coupable est celui qui les viole; enfin si la tempête lui fait éprouver quelque avarie, il n'était pas plus au pouvoir du vaisseau de l'empêcher que du maître lui-même.

Le bateleur qui fabrique et montre les marionnettes, nous offre un autre exemple de gouvernement matériel. Dans leurs gestes divertissans les marionnettes ne se meuvent pas elles-mêmes, elles sont mues par une impulsion étrangère, à laquelle elles ne peuvent opposer de résistance. Si elles jouent mal leur rôle, la faute en est à l'auteur ou au directeur du mécanisme; ou la force appliquée était trop grande ou trop faible, ou elle a été mal

dirigée. Aucun homme de bon sens n'attribuera aux marionnettes les mérites ou les imperfections de leur jeu, et l'éloge comme la critique ne peuvent s'adresser qu'à celui qui les a faites ou à celui qui les fait mouvoir.

Si nous supposons pour un instant que les marionnettes soient douées d'entendement et de volonté, mais dépourvues de puissance active, cette hypothèse ne change pas la nature du gouvernement qui les dirige; car sans la puissance, l'entendement et la volonté ne peuvent produire aucun effet. On pourrait, dans cette supposition, appeler les marionnettes des *machines intelligentes;* mais elles n'en seraient pas moins des machines; des machines tout aussi invinciblement soumises aux lois du mouvement que la matière inanimée, et tout aussi incapables qu'elle d'un gouvernement moral.

Considérons maintenant la nature de cette seconde espèce de gouvernement. Le gouvernement moral ne convient qu'à des êtres doués de raison et de puissance, et qui ont des règles de conduite qu'un législateur leur a imposées. Ils obéissent, dans le sens propre du mot; leur obéissance doit donc être leur fait; et par conséquent ils doivent posséder le pouvoir d'obéir ou de désobéir. Leur prescrire des lois auxquelles ils n'auraient pas le pouvoir d'obéir, ou leur commander des actions qui dépasseraient leur puissance, serait une injustice révoltante et une absurde tyrannie.

Quand les lois sont équitables et prescrites par une autorité juste, elles imposent à ceux qui les reçoivent une obligation morale qui doit être respectée, et dont la transgression est un crime qui mérite châtiment. Mais si l'obéissance est impossible ou la transgression nécessaire, il est évident qu'il ne peut y avoir, ni obligation morale à faire l'impossible, ni crime à céder à la nécessité, ni

justice à punir un être pour un acte qu'il ne pouvait éviter. Ces vérités morales sont autant de premiers principes; et pour tout esprit sans préjugé elles sont aussi évidentes que les axiomes mathématiques. La morale n'a pas d'autres bases: elle subsiste si elles sont vraies, elle périt tout entière si elles sont fausses.

Telle est la nature du gouvernement matériel et du gouvernement moral, les seuls genres de gouvernement que je sois capable de concevoir. Cela posé, il est aisé de voir jusqu'à quel point la liberté et la nécessité sont compatibles avec l'un et l'autre.

Or, je reconnais d'une part que la nécessité est parfaitement compatible avec le gouvernement matériel. Quand celui qui gouverne est le seul agent, ce mode de gouvernement est à son plus haut degré de perfection; tout ce qui se fait, c'est lui qui le fait, et par cela même à lui seul appartient le mérite de tout le bien, et la honte de tout le mal qui s'accomplit.

Il est vrai que, par une métaphore très commune dans la langue, le blâme ou l'éloge s'adressent souvent à l'ouvrage; mais dans le sens propre, ils n'appartiennent qu'à l'auteur. C'est une vérité que l'ouvrier comprend à merveille: il n'hésite pas à prendre pour son compte toutes les louanges et tous les reproches qu'on adresse à son ouvrage.

D'une autre part, il n'est pas moins évident qu'un gouvernement moral est inapplicable à un être soumis à la nécessité. Il est injuste et absurde de prescrire des lois à qui ne saurait obéir. Sur qui ne peut agir, toute obligation morale est sans force. Enfin il n'y a point de crime à ne pas faire l'impossible, et point de justice à punir cette omission.

En appliquant ces principes théoriques aux divers

modes de gouvernement que nous connaissons, nous verrons que, chez les hommes, le gouvernement matériel même est toujours imparfait.

Les hommes ne créent par la matière sur laquelle ils travaillent; ses diverses espèces, les qualités propres à chacune, les lois de la nature qui les régissent, tout cela est l'ouvrage de Dieu. Les mouvements de l'air et de la mer, les différentes températures de l'atmosphère, la pluie et le vent, ces instruments nécessaires dans la plupart des travaux de l'homme, ne sont pas en son pouvoir. Les œuvres matérielles de notre puissance appartiennent donc à Dieu encore plus qu'à nous.

Le gouvernement civil parmi les hommes est une espèce de gouvernement moral; mais il est imparfait, comme les législateurs qui font la loi et les juges qui l'appliquent. Les lois humaines peuvent être imprudentes ou iniques, les juges humains ignorants ou corrompus; mais dans tous les gouvernements civils, équitables, les maximes de gouvernement moral rapportées plus haut sont reconnues comme des règles qu'on ne doit jamais violer. En effet les principes de la justice sont si évidents pour tous les hommes, que le gouvernement le plus tyrannique fait profession de les prendre pour guides, et tâche de pallier les actes qui les blessent par l'excuse de la nécessité.

Qu'à l'impossible nul ne soit tenu; que la responsabilité cesse où la nécessité commence; que la punition soit inique là où l'acte était inévitable: ce sont là des maximes admises dans toutes les cours criminelles, comme des règles fondamentales de justice.

Pour répondre à ces faits, quelques-uns des plus habiles défenseurs de la nécessité ont avancé, qu'aux yeux des lois humaines la volonté de faire l'acte était la seule

condition nécessaire pour constituer le crime; d'où ils concluent que la criminalité consiste dans la détermination de la volonté, que cette détermination soit libre ou nécessaire. Cette doctrine est à mon gré le seul moyen de concilier les codes criminels avec le système de la nécessité; elle mérite donc qu'on l'examine.

Je reconnais que tout crime doit être volontaire, autrement il ne serait pas le fait de l'homme, et ne pourrait lui être justement imputé. Mais il n'est pas moins nécessaire que le criminel jouisse de la liberté morale. Dans les hommes adultes et sains d'esprit, cette liberté est présumée, mais dans tous les cas où elle ne peut l'être, on n'impute aucune criminalité, même aux actions volontaires. (1)

Les exemples suivants rendent cette vérité évidente: 1° Les actions des animaux paraissent être volontaires, cependant elles n'ont jamais passé pour criminelles, bien que souvent elles soient nuisibles; 2° les enfans en bas âge agissent volontairement, cependant on ne les inculpe jamais; 3° les fous conservent intactes l'intelligence et la volonté, mais ils perdent la liberté morale; et c'est pourquoi on ne les rend point responsables des crimes qu'ils peuvent commettre; 4° même chez les hommes adultes et sains d'esprit, un motif qu'on juge irrésistible pour un courage ordinaire, comme la torture ou la crainte d'une mort inévitable, détruit ou atténue la criminalité de l'action volontaire la plus mauvaise; d'où il suit que si le motif était

[1] Il faut se rappeler que par *liberté morale*, l'auteur n'entend pas le pouvoir de vouloir en général; car il serait absurde de supposer que ce pouvoir ne fût pas présumé dans un *acte volontaire*. La *liberté morale* signifie chez lui le pouvoir de choisir entre le bien ou le mal, ce qui implique le discernement moral. Cette liberté n'est point impliquée dans l'action volontaire et libre d'un être dépourvu de conscience. (*Note du traducteur.*)

entièrement irrésistible, l'absolution de l'agent serait complète: tant la vérité et le bon sens protestent avec force contre cette opinion, qu'il suffit qu'une action soit volontaire pour qu'elle puisse être criminelle.

Le gouvernement que l'homme exerce sur les bêtes est un gouvernement matériel ou quelque chose de fort analogue, et n'a rien de commun avec le gouvernement moral. Nous gouvernons les choses inanimées par la connaissance des qualités que Dieu leur a données et des lois physiques auxquelles il les a soumises; de même nous gouvernons les animaux par la connaissance des instincts, des appétits, des affections et des passions dont ils sont doués. En touchant à propos ces ressorts naturels qui les font agir, nous pouvons les dresser à une foule d'habitudes qui nous sont utiles; encore trouvons-nous que, par des causes qui nous sont inconnues, certaines espèces, et même certains individus de la même espèce, sont plus ou moins dociles que les autres.

Les enfans dans le premier âge sont à peu près gouvernés de la même façon que les plus intelligents des animaux. Le développement de leurs facultés intellectuelles et morales, qu'une sage éducation et de bons exemples peuvent beaucoup hâter, les rend peu à peu susceptibles d'être gouvernés d'une autre manière.

La raison nous fait assigner au Tout-Puissant, sur la partie inerte et inanimée de la création, un empire analogue au gouvernement matériel que nous exerçons sur les choses, mais infiniment plus parfait. C'est ainsi que nous comprenons le gouvernement du monde physique par son auteur. Dans cette partie de l'administration de Dieu, rien ne peut arriver qui ne vienne de lui; que son action soit immédiate ou qu'elle s'exerce par des instrumens subordonnés, il est la seule cause et le seul agent,

et c'est toujours sa volonté qui est faite; car des instrumens ne sont ni des causes, ni des agents, bien que parfois nous leur en donnions improprement le titre.

Il n'est donc pas moins conforme à la raison qu'aux paroles de l'Écriture d'imputer à la divinité tout ce qui se fait dans le monde matériel. Quand nous disons d'une chose qu'elle est l'ouvrage de la nature, nous voulons dire qu'elle est celui de Dieu; cette expression ne peut avoir d'autre sens.

Le monde physique est une grande machine, qui a été inventée, qui a été faite, et qui est gouvernée par la sagesse et le pouvoir du Tout-Puissant. S'il contient des êtres doués de vie, d'intelligence et de volonté, sans aucun degré de puissance active, ces êtres sont nécessairement soumis au même mode de gouvernement que la matière; leurs déterminations, soit que nous les appelions bonnes ou mauvaises, ne sont pas moins l'ouvrage de Dieu, que les productions de la terre: car sans la puissance d'agir, la vie, l'intelligence et la volonté ne sauraient rien faire, et par conséquent ne sauraient être responsables de rien.

Cette grande machine du monde physique parle hautement de la puissance et de la sagesse de son auteur; mais elle ne dit rien d'une autre classe d'attributs dont la conduite morale de ses créatures offre seule un reflet. On n'y découvre aucune trace de justice, aucun signe d'équitable répartition des récompenses et des châtimens, rien qui témoigne l'amour de la vertu et l'horreur du vice. En effet, comme tout dans le monde matériel est l'ouvrage de Dieu, il ne peut s'y rencontrer ni vices à punir ou à haïr, ni créatures vertueuses à honorer et à récompenser.

Dans le système de la nécessité il n'y a pas d'autre monde que le monde matériel, et tous les actes qui s'ac-

complissent dans la création n'ont que Dieu pour auteur. Dès lors tout gouvernement moral, toute obligation morale sont impossibles. Les lois, les récompenses et les châtiments ne sont que des leviers qui agissent mécaniquement; et la volonté du législateur est aussi bien exécutée par la désobéissance, que par la soumission à ces lois.

Telle est l'idée qu'il faut se former du gouvernement du monde dans l'hypothèse de la nécessité; ce gouvernement est purement mécanique; tout gouvernement moral est incompatible avec ces principes.

Revenons maintenant à la doctrine de la liberté et voyons quelle idée elle nous donne du gouvernement de Dieu.

S'il est vrai pour les partisans de cette doctrine que dans la petite partie de l'univers qui tombe sous nos sens une foule d'êtres sont dépourvus de puissance active, qu'ils ne se meuvent que comme ils sont mus, n'obéissent qu'à la nécessité, et par conséquent n'offrent et ne peuvent offrir de prise qu'à un gouvernement matériel; il n'est pas moins vrai pour eux que le Tout-Puissant a accordé à quelques-unes de ses créatures et particulièrement à l'homme, un certain degré de puissance active, et les a douées en même temps du flambeau de la raison pour les diriger dans l'usage de cette puissance.

Par quel lien mystérieux la puissance et la raison sont-elles unies dans la nature des choses? nous l'ignorons; mais ce que nous voyons avec évidence, c'est que, tout de même que la raison ne peut rien sans la puissance, tout de même la puissance sans la raison n'aurait point de lumière pour se diriger vers une fin quelconque.

L'union de la puissance et de la raison constitue la liberté morale, qui assigne à l'homme le premier rang dans la création, à quelque faible degré qu'il la possède. Grace à

elle, il est autre chose qu'un simple instrument dans la main du maître; il est un serviteur dans le sens propre du mot, un serviteur à qui l'on a confié une tâche, et qui est responsable de son accomplissement. Dans la sphère de son pouvoir, il gouverne, il exerce une autorité, subalterne il est vrai, mais absolue dans ses limites, et à ce titre on peut dire qu'il est fait à l'image de Dieu. Mais comme cette autorité est déléguée, il est moralement obligé d'en faire un bon usage, selon les lumières de la raison que Dieu lui a donnée à cet effet. Quand il en use bien, il a droit à l'approbation morale; quand il en abuse, il mérite le blâme et le châtiment, et la raison nous dit que tôt ou tard il rendra compte au souverain maître, juge incorruptible du bien et du mal, des pouvoirs qui lui ont été confiés.

Tel est le gouvernement moral de Dieu; et l'on voit que loin d'être incompatible avec la liberté, il la suppose dans ceux qui y sont soumis, et ne peut s'exercer là où elle n'est pas; car la responsabilité n'est pas moins inconciliable avec la nécessité, que la lumière avec les ténèbres.

Observons en outre, que comme la puissance active dans l'homme et dans toute créature est un présent de Dieu, l'existence, le degré et la durée de cette puissance dépendent de son bon plaisir, et qu'elle ne peut rien faire que ce qu'il a jugé convenable de lui permettre.

Notre pouvoir d'agir ne nous sauve pas de l'action des forces étrangères; notre puissance peut être empêchée ou forcée par une puissance supérieure; et celle de Dieu est toujours supérieure à celle de l'homme. Ce serait une folie insigne et une grande présomption de notre part, que de prétendre connaître toutes les voies du gouvernement de Dieu, et tous les moyens qu'il emploie pour que ses desseins soient accomplis par les hommes, agissant en

toute liberté et avec des vues différentes ou contraires; car autant les cieux sont au dessus de la terre, autant les voies de Dieu sont au dessus de nos voies, et ses pensées au dessus de nos pensées.

Qu'un homme puisse exercer une grande influence sur les déterminations volontaires des autres hommes au moyen de l'éducation, de l'exemple ou de la persuasion, c'est un fait qu'il faut reconnaître, soit qu'on adopte le système de la liberté ou celui de la nécessité. Dans quelle proportion la responsabilité de ces déterminations se partage-t-elle entre la personne qui les a prises et celle qui a contribué à les lui faire prendre? Nous l'ignorons. Dieu seul le sait, et il en jugera dans son infaillible équité.

Tout ce que je prétends, c'est que si un homme doué de talents supérieurs peut influer si puissamment sur les actions de ses semblables, sans leur enlever leur liberté, la raison veut qu'on accorde à celui qui a fait l'homme le pouvoir d'exercer sur lui, et sans détruire sa liberté, une plus grande influence encore. Jamais on ne prouvera que Dieu n'ait pas assez de sagesse et de puissance pour gouverner des agents libres, de manière à ce que ses desseins soient accomplis.

Celui qui créa l'homme peut avoir pour gouverner ses déterminations sans détruire sa liberté, des moyens dont nous n'avons aucune idée; et puisqu'il nous a donné cette liberté, il est évident qu'il peut y mettre les restrictions nécessaires à l'accomplissement de ses vues sages et bienveillantes. Tout ce qu'exige la justice de son gouvernement c'est que la responsabilité de ses créatures ne dépasse point le cercle de leur pouvoir; et sur ce point nous pouvons nous confier à la justice du Dieu qui nous a faits.

Il résulte de ce que nous avons dit que l'hypothèse de la nécessité exclut la possibilité d'un gouvernement

moral de l'univers; le gouvernement qui le régit dans cette hypothèse est absolument mécanique, et, bien ou mal, tout ce qui s'y fait est l'œuvre de Dieu. Dans l'hypothèse de la liberté, au contraire, rien de moins impossible que le gouvernement moral de l'univers, et rien de moins incompatible que ce gouvernement avec l'accomplissement des desseins que Dieu s'est proposés en le créant, et qu'il poursuit en le dirigeant.

Les arguments en faveur de la liberté morale qui ont le plus de valeur à mes yeux sont les trois suivants : 1° l'homme a une conviction ou une croyance naturelle que dans beaucoup de cas il agit librement; 2° il se sent responsable de ses actions; 3° il peut se proposer un but, et il est capable de le poursuivre par une longue série de moyens calculés pour y arriver.

CHAPITRE VI.

PREMIER ARGUMENT.

Nous trouvons en nous-mêmes une croyance ou une conviction naturelle que nous agissons librement; conviction si précoce, si universelle, et si nécessaire dans la plupart de nos opérations rationnelles, qu'elle doit être le résultat de notre constitution et l'œuvre de celui qui nous a créés.

Quelques-uns des plus intrépides avocats de la nécessité ont la bonne foi de convenir qu'il est impossible de croire à ce système au moment où l'on agit. Ils disent que nous avons le sentiment ou la conviction naturelle d'agir librement, mais que cette conviction est trompeuse.

Ce système a le double défaut d'être une injure à Dieu et de conduire au scepticisme universel. Il suppose que l'auteur de notre être nous a donné une faculté pour nous tromper, et une autre pour dévoiler la tromperie et nous apprendre qu'il est un imposteur.

Si parmi nos facultés naturelles il en est une de trompeuse, il n'y a pas de raison pour nous fier à aucune; car l'auteur de l'une est l'auteur de toutes.

La voix de nos facultés est la voix de Dieu, non moins que celle qui parle d'en haut; et soutenir que nos facultés sont trompeuses, c'est accuser de mensonge le Dieu de vérité.

Si la bonne foi et la véracité ne sont pas des éléments essentiels de la perfection morale, la perfection morale n'existe pas, et nous n'avons aucun motif de croire aux déclarations et aux promesses de Dieu. Un homme peut bien être tenté de mentir, mais il ne peut le faire sans avoir la conscience de son immoralité et de sa bassesse. Imputerons-nous à Dieu ce que nous ne pouvons attribuer à un homme sans lui faire un sanglant affront?

Laissons donc cette opinion qui révolte tout esprit de bonne foi, et qui est subversive de toute religion, de toute morale et de toute science, et voyons sur quel fondement nous croyons à l'existence de la puissance active en nous.

L'idée même de la puissance active doit être puisée dans notre constitution; autrement son origine serait inexplicable. Nous voyons les événements, mais non le pouvoir qui les produit. Nous observons qu'un événement en suit un autre, mais nous n'apercevons pas le lien qui les unit. Les notions de puissance et de causalité ne peuvent donc nous venir des objets extérieurs.

Cependant la notion de cause, et la conviction que cha-

que évènement doit en avoir une, se trouvent si fermement établies dans l'esprit de tous les hommes qu'on ne peut les en arracher.

Elles doivent donc avoir leur origine dans notre constitution, et les observations suivantes prouvent qu'en effet, elles sont naturelles à l'humanité.

1° Nous avons conscience d'un grand nombre d'exertions volontaires, les unes faciles, les autres pénibles, et dont quelques-unes demandent un grand effort. Ces exertions sont des actes de notre puissance. Un homme peut ne pas avoir le sentiment de cette puissance, quand il ne l'exerce pas; mais il en a nécessairement et l'idée et la conviction, quand il l'exerce sciemment et volontairement, et dans le but de produire quelque effet.

2° Lorsque nous examinons si nous devons faire ou ne pas faire une action de quelque importance, cette délibération implique la croyance que l'acte est en notre pouvoir. Nous ne pouvons délibérer sur une fin, sans être convaincu que les moyens sont en notre pouvoir, ni sur les moyens, sans être convaincus que nous avons le pouvoir de choisir le meilleur.

3° Quand la délibération aboutit à une détermination, et que nous nous arrêtons au parti qui nous paraît préférable, cette résolution n'implique-t-elle pas la conviction que nous pouvons faire ce que nous avons résolu? Incontestablement un homme ne saurait se décider à payer une somme qu'il n'a pas, et qu'il n'espère pas avoir.

4° Lorsque j'engage ma foi dans une promesse ou dans un contrat, je suis nécessairement convaincu que j'ai le pouvoir de remplir mon engagement, autrement ma promesse serait une fourberie honteuse.

Il y a, comme je l'ai dit ailleurs, une condition sous-entendue dans toute promesse: il est évident que nous ne

pourrions la tenir si nous cessions de vivre, ou que Dieu nous retirât le pouvoir d'agir qu'il nous a donné. La croyance à ce pouvoir n'est donc en rien contradictoire avec la dépendance où nous sommes de Dieu. La nature enseigne au plus ignorant sauvage que toute promesse implique cette réserve, qu'elle soit exprimée ou qu'elle ne le soit pas; car c'est un axiome du sens commun qu'*à l'impossible nul n'est tenu*.

Dans l'hypothèse de la nécessité, il y aurait une autre condition à sous-entendre dans toute délibération, dans toute résolution et dans toute promesse; nous ne pourrions nous engager ni nous résoudre que sous la réserve que nous *voudrions* tenir notre engagement, exécuter notre résolution, quand le moment serait arrivé. En effet, la volonté n'étant pas en notre pouvoir dans ce système, nous ne saurions répondre de ses déterminations.

Mais avec une telle condition (et elle serait indispensable) il est évident qu'il ne peut y avoir ni délibération, ni résolution, ni promesse d'aucune espèce. Un homme pourrait délibérer, se résoudre, et contracter des engagements sur les actions d'autrui aussi bien que sur les siennes.

Les avis que nous donnons aux autres, les efforts que nous faisons pour les persuader, les ordres que nous leur imposons et la conviction où nous sommes qu'ils sont engagés par leurs promesses, démontrent avec la même évidence que nous croyons à l'existence de la puissance active en eux.

5° Est-il possible qu'on se fasse un reproche de céder à la nécessité? autant vaudrait se reprocher de mourir, ou d'être homme. Le blâme suppose le mauvais emploi d'une faculté; et quand un homme agit aussi bien qu'il lui est possible de faire, en quoi peut-il être blâmé? Donc

toute conviction d'avoir mal agi, tout remords, toute désapprobation de soi-même, implique la conviction que nous avions le pouvoir de faire mieux. Supprimez cette conviction, on pourra concevoir dans l'homme le sentiment du mal présent et la crainte du mal à venir, mais le sentiment de la culpabilité et la résolution de mieux faire lui deviendront étrangers.

Parmi ceux qui professent le système de la nécessité, plusieurs désavouent ces conséquences, et s'imaginent y échapper. Nous ne les accusons pas de ces conséquences, mais elles découlent inévitablement du principe, et quelques-uns de ses modernes défenseurs ont eu la hardiesse de les avouer. « On ne peut, disent-ils, s'accuser soi-même « d'avoir fait mal dans le sens propre de ces mots; à par- « ler strictement, l'homme n'a rien à démêler avec le re- « pentir, la confession, le pardon; tous ces actes impliquent « un état de choses qui n'existe pas. »

Ceux qui adoptent de pareils sentiments, ont raison de vanter en termes pompeux *la grande et glorieuse doctrine de la nécessité;* elle les fait retourner à l'état d'innocence, elle les délivre des angoisses du crime, des aiguillons du remords, et sinon de toute crainte sur l'avenir qui les attend, au moins de toute inquiétude sur la conduite à tenir pour rendre cet avenir heureux. Ils sont aussi assurés d'être à l'abri de toute faute future, que le malade au lit de la mort. Il faut convenir qu'une doctrine si flatteuse pour le pécheur, peut se passer mieux qu'une autre de l'appui des bonnes raisons et des arguments démonstratifs.

Toutefois ceux là même qui vantent le plus chaudement cette glorieuse doctrine, sont obligés d'avouer que tout homme ne peut s'empêcher, quelque effort qu'il fasse, « d'éprouver les sentiments de la honte et du re-

« pentir, et quand il est tourmenté par la conscience de « ses fautes, de sentir le besoin du pardon, et de l'im- « plorer. »

Ce qui veut dire, ce me semble, que bien que le système de la nécessité repose sur des arguments invincibles, et qu'il soit la doctrine la plus consolante du monde, il n'est personne cependant qui, dans ses moments sérieux, et quand il se place par la pensée devant le trône de Dieu, puisse croire à ce glorieux système et à ses glorieuses conséquences; que loin de là, tout homme alors se trouve contraint d'y renoncer, et de revenir à l'humiliante conviction qu'il a fait un mauvais usage du pouvoir que Dieu lui avait confié.

Si la croyance à la réalité de ce pouvoir en nous, est nécessairement impliquée dans les opérations rationnelles que je viens de mentionner, il s'ensuit qu'elle est contemporaine de notre raison, et aussi universelle parmi les hommes et aussi nécessaire dans la conduite de la vie que ces opérations elles-mêmes.

Notre mémoire ne peut nous dire à quelle époque elle a commencé. Elle ne peut être ni un préjugé de l'éducation, ni une conséquence de la philosophie. Il faut donc qu'elle soit ou un élément, ou un résultat nécessaire de notre constitution, et par conséquent qu'elle soit en nous l'œuvre de Dieu.

En cela elle ressemble à plusieurs autres croyances qui sont en nous. La croyance à la réalité du monde matériel, la croyance à la vie et à l'intelligence de nos semblables, la croyance à notre identité personnelle, la croyance à l'existence passée des objets que nous nous rappelons distinctement, portent le même caractère.

Il est difficile de rendre compte de ces croyances, et quelques philosophes pensent avoir de bonnes raisons

pour les rejeter; mais elles tiennent ferme, et le sceptique le plus décidé s'aperçoit qu'il est forcé de leur obéir dans la pratique, tout en leur faisant la guerre dans la théorie.

Si l'on objecte à cet argument que la conviction de notre liberté ne peut être impliquée dans les opérations ci-dessus mentionnées, parce qu'elles sont accomplies par ceux-mêmes qui croient à la nécessité; je réponds que les hommes peuvent être gouvernés dans la pratique par une croyance qu'ils rejettent dans la spéculation.

Quelque étrange et quelque inexplicable que ce fait puisse paraître, une foule d'exemples sont là pour l'attester.

J'ai connu un homme qui savait aussi bien que personne combien est absurde la croyance populaire aux apparitions, et qui cependant ne pouvait coucher seul dans son appartement, ni s'aventurer seul dans une chambre pendant la nuit. Peut-on dire que sa crainte n'impliquait pas une croyance de danger? Assurément non: et cependant il était théoriquement convaincu, qu'il ne courait pas plus de danger dans les ténèbres quand il était seul, que quand il était accompagné.

Ainsi une croyance déraisonnable, un préjugé qu'il tenait de sa nourrice, avait assez d'empire sur son esprit pour l'emporter, dans la pratique, sur la croyance spéculative du philosophe et la conviction raisonnée de l'homme de sens.

Il est très peu de gens qui puissent regarder sans crainte du haut d'une tour très élevée; et pourtant la raison leur dit qu'ils ne courent pas plus de danger que dans la rue.

On a vu des personnes faire profession de croire qu'il n'y a aucune différence entre le vice et la vertu, et dans

la pratique s'offenser des injustices et estimer les actions nobles et vertueuses.

On a vu des sceptiques nier le témoignage des sens et la véracité de toutes les facultés humaines; on n'en a point vu qui dans la pratique fussent conséquents à leur doctrine.

Il y a des croyances si nécessaires, que sans elles un homme ne serait plus un homme. On peut les combattre en théorie, mais, en fait, il est impossible de les détruire. Aux heures de la spéculation, elles semblent quelquefois céder au raisonnement et s'évanouir; mais dans la pratique elles reprennent invariablement leur autorité. C'est ce qui arrive, ce me semble, aux défenseurs de la nécessité; ils proclament que nous ne pouvons être libres, et ils agissent comme s'ils l'étaient.

Au reste, cette puissance, à l'existence de laquelle nous croyons en nous et chez les autres, ne comprend que les actions volontaires. Comme toute notre puissance est dirigée par notre volonté, nous ne pouvons nous former l'idée d'une puissance, proprement dite, qui ne serait pas volontaire. C'est pourquoi nos actions, nos délibérations, nos résolutions, nos promesses, ne se rapportent jamais qu'aux choses qui dépendent de notre volonté. Il en est de même des avis, des exhortations, des ordres que nous adressons aux autres : ils ne portent que sur les choses qui dépendent de leur volonté. Enfin nous n'accusons ni nous, ni les autres des actes où la volonté n'intervient pas.

Mais un fait digne de remarque, c'est que tous les actes qui dépendent de la volonté ne nous paraissent point, par cela seul, au pouvoir de celui qui les fait. La règle admet ici une foule d'exceptions. J'exposerai les plus sail-

lantes : la règle en sera mieux comprise, et les limites de la liberté humaine plus nettement posées.

Dans les accès de folie, les hommes sont privés de tout empire sur eux-mêmes; ils agissent volontairement, mais leur volonté est entraînée comme par une tempête, à laquelle ils prennent la résolution de résister de toutes leurs forces dans les intervalles de raison, mais par laquelle ils sont de nouveau vaincus au retour du délire.

Les idiots ressemblent à des hommes qui marchent dans les ténèbres, et qui n'ont pas le pouvoir de choisir leur chemin parce qu'ils ne peuvent distinguer la bonne route de la mauvaise. Leur intelligence étant privée du flambeau qui nous dirige, il faut de deux choses l'une, ou qu'ils demeurent inactifs, ou que leur activité soit déterminée par une aveugle impulsion.

Les enfans sont comme les idiots, plongés dans les ténèbres. De la nuit du premier âge à la clarté de la raison développée, règne un long crépuscule qui, par des degrés insensibles, aboutit au grand jour.

Dans cette période de la vie, l'homme n'a que bien peu d'empire sur lui-même. La nature et les lois de la société mettent ses actions sous la direction des autres plutôt que sous la sienne; son étourderie, son indiscrétion, sa légèreté, son inconstance, sont envisagées comme les imperfections de l'âge plutôt que comme les fautes de l'homme. Nous le considérons alors comme moitié homme et moitié enfant, et nous nous attendons à voir l'homme et l'enfant paraître tour à tour. On trouverait dur et injuste le censeur qui exigerait d'un enfant de treize ans le sang-froid, la constance, l'empire de soi-même, d'un homme qui en a trente.

C'est un vieil adage, qu'une violente colère est un court accès de folie. S'il est des cas où cela soit littéralement

vrai, on ne peut pas dire que dans ces cas l'homme soit maître de lui-même. S'il était possible de prouver que la colère est une véritable folie, elle serait comme elle une excuse pour tous les actes faits pendant sa durée; mais les transports de la passion sont trop courts pour que l'état de folie, s'il existe, puisse être constaté; aussi n'admet-on pas cette excuse devant les tribunaux humains. Et, à vrai dire, je ne crois pas qu'en remontant à l'origine et aux progrès d'une passion violente, personne ait jamais pu se convaincre qu'il n'a pas été en son pouvoir de lui résister. Celui qui sonde les cœurs, est le seul qui sache avec exactitude, jusqu'à quel point l'indulgence est en pareil cas méritée.

Mais bien qu'une passion violente puisse n'être pas irrésistible, il reste vrai qu'on ne lui résiste pas sans difficulté, et qu'elle ne laisse pas à l'homme autant d'empire sur lui-même que le sang-froid. De là vient que si elle ne peut absoudre la faute, elle l'atténue, et qu'elle a son poids dans les arrêts publics comme dans les jugements privés.

Il faut également observer que l'homme qui s'accoutume à réprimer ses passions, augmente par l'habitude le pouvoir qu'il a sur elles, et conséquemment sur lui-même. Quand nous voyons le sauvage du Canada acquérir le pouvoir de défier la mort sous ses formes les plus hideuses, et de braver pendant de longues heures les tourments les plus raffinés, sans perdre l'empire de lui-même, nous devons en conclure que les lois de la constitution humaine ouvrent une vaste carrière aux développements de cette autorité intérieure, sans laquelle toute vertu et toute grandeur d'ame est impossible.

Il est des cas toutefois où nous ne jugeons pas que les actions volontaires d'un homme aient dépendu de son pouvoir, ou dans lesquels du moins nous croyons qu'elles

y étaient à peine, à cause de la violence du motif qui agissait sur lui. On n'exige pas de tous les hommes et dans toutes les circonstances, le courage d'un héros ni le dévouement d'un martyr.

Si le gouvernement a confié à un ministre un secret d'état qui ne peut être révélé sans crime de haute trahison, et qu'il se laisse séduire par une somme d'argent, sa faute n'excite en nous aucune pitié, et les dons les plus magnifiques nous sembleraient encore insuffisants pour l'atténuer.

Mais si le secret lui est arraché par la torture ou par la crainte d'une mort immédiate, au lieu de le blâmer nous le plaignons, et nous trouverions de la cruauté et de l'injustice à l'envoyer à l'échafaud.

D'où vient que l'humanité s'accorde à condamner cet homme dans le premier cas, et à l'absoudre, ou du moins à l'excuser, dans le second ? S'il eût agi dans les deux circonstances par nécessité et sous l'impulsion d'un motif irrésistible, je ne vois pas à quel titre les deux jugements pourraient différer.

Mais s'ils diffèrent, c'est évidemment que l'amour de l'argent, ou ce qu'on appelle la cupidité est un motif d'une nature peu violente, qui laisse à l'homme l'entier empire de lui-même; tandis que les douleurs de la torture, ou la crainte d'une mort immédiate, sont des motifs si impérieux, qu'à moins d'une force d'ame extraordinaire, les hommes ne restent pas maîtres d'eux-mêmes sous leur influence, et que par conséquent ce qu'ils font alors, ou ne leur est point imputable, ou semble moins répréhensible.

Un homme résiste-t-il à de semblables motifs, nous admirons son courage et le regardons moins comme un homme que comme un héros; cède-t-il, au contraire, nous

n'accusons que la fragilité humaine, et le croyons plus digne de pitié que de censure.

C'est une vérité reconnue, que les habitudes invétérées diminuent considérablement l'empire de l'homme sur lui-même. Nous pouvons blâmer une personne de les avoir contractées, mais une fois qu'elles sont affermies, sa liberté n'est plus entière à nos yeux; il nous semble même qu'il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour la délivrer des liens qui l'enchaînent.

En résumant ce que nous avons dit, nous voyons que la puissance attribuée aux hommes par le sens commun ne s'étend qu'à leurs actions volontaires, et que même sur ce point elle n'est pas sans limites.

Parmi les actions qui dépendent de la volonté, il en est que nous accomplissons sans effort, d'autres qui nous sont difficiles, et d'autres enfin qui dépassent peut-être les bornes de notre liberté. L'empire de soi-même n'a pas la même étendue chez tous les hommes, ni chez le même homme à tous les moments; de mauvaises habitudes peuvent le diminuer, peut-être l'anéantir, et de bonnes l'accroître considérablement.

Ce sont là des faits attestés par l'expérience et consacrés par l'opinion générale du genre humain. Rien de plus intelligible dans l'hypothèse de la liberté; rien de plus inexplicable dans celle de la nécessité. Comment concevoir des degrés de difficulté dans des actions également nécessaires? Comment comprendre des inégalités, des diminutions, des accroissements de puissance, chez des êtres qui en sont privés?

Dans cette controverse célèbre, la conviction naturelle que nous sommes libres, conviction dont l'existence n'est point contestée par les partisans même du fatalisme, fait retomber sur ces derniers le fardeau de la preuve; car la

liberté a de son côté ce que les jurisconsultes appellent *jus quæsitum*, un droit d'ancienne possession qui lui donne gain de cause jusqu'à preuve du contraire. Si donc on ne parvient pas à démontrer la nécessité de nos actions, il est démontré par cela même qu'elles sont libres, et tous les arguments en faveur de cette dernière cause sont inutiles.

Un exemple fera mieux comprendre ma pensée. Si un philosophe me disait que les personnes avec qui je passe ma vie ne sont point des êtres intelligents, mais de pures machines, je pourrais bien me trouver embarrassé pour lui répondre; et toutefois jusqu'à ce qu'il m'eût donné des preuves incontestables de son opinion, je me croirais autorisé à conserver une croyance que je tiens de la nature, et qu'elle m'a donnée avant que je fusse capable de raisonner.

CHAPITRE VII.

SECOND ARGUMENT.

Qu'il y ait une distinction essentielle et réelle entre le juste et l'injuste, une bonne conduite et une mauvaise; que la perfection morale soit un attribut nécessaire de la divinité; que l'homme, enfin, soit un être moral capable d'agir bien ou mal, et responsable de ses actions devant celui qui l'a créé et qui lui a donné un rôle à remplir sur le théâtre de la vie : ce sont là des principes proclamés par la conscience du genre humain, sur lesquels reposent toute morale et toute religion naturelle ou révélée, et qui ont été généralement reconnus par ceux-là même qui

professent la doctrine de la nécessité. Je les supposerai donc accordés.

Ces principes fournissent un argument palpable et, je pense, invincible, en faveur de la liberté morale.

Deux choses sont impliquées dans la notion d'un être moral et responsable; l'intelligence et la puissance active.

1° Il faut qu'il comprenne la loi à laquelle il est soumis, et l'obligation qui lui est imposée d'y obéir. L'obéissance morale doit être volontaire, et déterminée par l'autorité de la loi. Je puis commander à mon cheval de manger quand il a faim, de boire quand il a soif : il le fait, mais son action n'est pas une obéissance morale ; il ne comprend pas mon ordre, et ne peut avoir la volonté d'y obéir; n'ayant pas la notion d'obligation morale, il ne peut agir en vertu de cette obligation ; en mangeant et en buvant, il n'est mû que par son appétit; mon autorité n'y est pour rien.

L'obligation morale est étrangère aux brutes, parce qu'elles n'ont pas le degré d'intelligence qu'elle implique. Elles ne peuvent s'élever à la conception d'une règle de conduite, ni comprendre l'obligation d'y obéir; elles peuvent nuire, elles ne sauraient pécher.

En vertu des facultés rationnelles qu'il a reçues de Dieu, l'homme, au contraire, est capable de comprendre la loi qui lui est prescrite, et de concevoir l'obligation d'y obéir. Il sait qu'il est juste de ne nuire à personne, et d'obéir à Dieu; il se sent immédiatement convaincu que ces règles sont sacrées, et qu'il est obligé de les suivre; sa conscience l'approuve quand il les observe; elle lui apprend qu'il est coupable et qu'il démérite quand il les viole; et sans cette connaissance de la règle et de l'obligation qui en dérive, il ne serait point un être moral et responsable.

2° Le second élément nécessairement impliqué dans la notion d'un être moral et responsable, c'est la puissance de faire ce qui lui est prescrit.

C'est un principe incontestable que nul ne peut être obligé de faire ce qui passe son pouvoir, ni obligé de s'abstenir de ce qu'il ne saurait éviter. Cette maxime a la même évidence que les axiomes mathématiques : on ne peut la contester sans détruire toute idée d'obligation morale, et, quand elle est bien comprise, elle ne souffre aucune exception.

Toutefois, quelques moralistes citent un cas qu'ils considèrent comme une exception à cette règle. Quand on s'est mis par sa propre faute hors d'état de remplir son devoir, à les en croire, l'obligation reste, bien qu'on ne puisse plus faire ce qu'elle prescrit. Si par exemple en se livrant à de folles dépenses, un négociant se met dans l'impossibilité de faire honneur à ses engagements, l'impuissance de payer ses dettes ne le dégage pas de son obligation.

Pour juger si ce cas et d'autres semblables font exception à notre maxime, il faut les préciser avec soin.

Sans doute un homme est très coupable quand il néglige les règles d'une sage économie, et sa faute s'aggrave du dommage qui en résulte pour les autres. Mais supposons qu'il ait subi la punition que la loi inflige à cette faute, et que ses biens, distribués entre ses créanciers, n'aient cependant acquitté que la moitié de ses dettes : réduit à la pauvreté, sa conduite devient irréprochable; il se corrige; il travaille; et non seulement il pourvoit à ses besoins par une honnête industrie, mais il fait tout ce qui est en son pouvoir pour payer ce qu'il doit encore.

Je le demande maintenant, mérite-t-il une nouvelle punition, et continue-t-il d'être coupable en ne payant pas ce qu'il ne saurait payer? Que chacun interroge sa con-

science, et dise s'il peut blâmer cet homme de ce qu'il ne fait pas l'impossible? Les fautes qui ont précédé la banqueroute sont hors de la question, puisqu'elles ont reçu le châtiment qu'elles méritaient; il ne s'agit que de sa conduite ultérieure. Or, que cette conduite soit irréprochable, et que ses obligations actuelles ne dépassent point les limites de son pouvoir, c'est ce dont personne ne peut disconvenir. Ce n'est pas que l'obligation de payer ses dettes soit annulée sans retour, elle revivra si le pouvoir de la remplir lui est rendu, mais elle n'existe pas sans ce pouvoir.

Supposez qu'un matelot employé sur les vaisseaux de sa patrie, et soupirant après le repos de l'hospice ouvert aux marins invalides, se mutile la main de manière à se rendre incapable de servir : certes, il est coupable d'une grande faute; mais, après lui avoir infligé le châtiment sévère qu'il mérite, son capitaine insistera-t-il pour qu'il continue de remplir ses devoirs? lui commandera-t-il de monter aux cordages lorsqu'il a cessé de le pouvoir, et le punira-t-il comme coupable de désobéissance? Ou le juste et l'injuste ne sont que des mots dépourvus de sens, ou ce serait là le comble de l'injustice et de la folie.

Supposez encore qu'un domestique, par négligence ou par étourderie, se méprenne sur les ordres de son maître, et fasse précisément ce qu'on lui a ordonné de ne pas faire. On a coutume de dire que l'ignorance n'est pas une excuse quand elle procède d'une faute; mais cette décision est inexacte, car elle met la faute où elle n'est pas; la faute est tout entière dans l'étourderie ou la négligence qui a causé la méprise; la conséquence est innocente.

Cette vérité devient évidente dans le cas où la méprise était inévitable, et où il n'a pas dépendu du domestique de ne point la commettre; car alors l'ignorance ayant

été invincible, tous les moralistes s'accordent à l'absoudre. Et toutefois la cause seule de la méprise est changée; la conduite ultérieure a été la même dans ces deux cas; la faute, dans le premier, résidait donc tout entière dans la négligence ou l'étourderie qui avait été le principe de l'erreur.

L'axiome, que l'ignorance invincible absout la faute, n'est qu'un cas particulier de l'axiome général : à l'impossible nul n'est tenu. Le premier repose sur le second, et ne peut pas avoir d'autre fondement.

Je n'ajouterai plus qu'un exemple : Un homme, par ses excès et son intempérance, a détruit ses facultés rationnelles : il est tombé en état de démence ou d'imbécillité. On l'avait averti du danger qu'il courait, et tout en prévoyant l'inévitable résultat de ses coupables excès, il a continué de s'y abandonner. On peut à peine imaginer un crime plus monstrueux, et digne d'un châtiment plus sévère. Supposons toutefois que ce châtiment ait été infligé; dira-t-on que ce malheureux est encore soumis aux devoirs d'un homme, lui qui a perdu les facultés humaines? L'accusera-t-on de quelque crime, lui qui a cessé d'être un agent moral? Il serait tout aussi raisonnable de soumettre une plante ou une pierre à l'obligation morale.

Les décisions que j'ai portées dans ces différents exemples reposent sur les principes fondamentaux de la morale, et sur les inspirations les plus immédiates de la conscience. Si l'on rejette ces principes, tout raisonnement moral est renversé, toute distinction entre le juste et l'injuste effacée; et l'on peut voir que pas un de ces exemples ne fait exception à l'axiome déjà cité, qu'à l'impossible nul n'est tenu.

La puissance est donc nécessairement impliquée dans la notion même d'un être moral et responsable, et si l'homme mérite ce nom, il en possède une somme pro-

portionnée à l'étendue de la tâche qui lui est imposée. Il peut concevoir une perfection inaccessible à ses efforts, mais il est absous s'il en approche autant qu'il est en lui; on ne saurait lui faire un crime de n'avoir pas franchi les bornes de son pouvoir.

Ce que nous avons dit dans le premier argument sur les limites imposées à notre puissance, ajoute beaucoup de force à l'argument qui nous occupe. Le pouvoir d'un homme, avons-nous observé, ne s'étend qu'à ses actions volontaires, et dans ces limites mêmes il est encore soumis à des restrictions.

Sa responsabilité a la même étendue et subit les mêmes restrictions.

Dans le délire, l'homme n'a aucun pouvoir sur lui-même, et il n'est alors ni responsable, ni susceptible d'obligation morale. Dans l'âge mûr il a plus de responsabilité que dans l'enfance, parce que son pouvoir sur lui-même est plus étendu. Les passions violentes et les motifs violents atténuent la faute commise sous leur influence, dans la même proportion qu'ils diminuent l'empire de l'homme sur lui-même.

Il y a donc une harmonie parfaite entre la puissance d'une part, et l'obligation morale et la responsabilité de l'autre. La correspondance entre ces deux ordres de faits ne se borne point à ce caractère général de se rapporter exclusivement aux actions volontaires; elle descend jusqu'aux moindres détails. Toute restriction de la puissance produit une restriction semblable dans la responsabilité et l'obligation. C'est précisément ce que proclame cette maxime du sens commun confirmée par l'autorité divine: A celui qui a beaucoup reçu il sera beaucoup demandé.

Pour me résumer, Dieu a donné un certain degré de puissance active à toute créature raisonnable, et c'est un

présent dont il lui demandera compte. Si l'homme n'avait pas de pouvoir, il ne serait point responsable. Toute sagesse et toute folie, toute vertu et tout vice consistent dans le bon ou le mauvais usage de ce pouvoir. Si l'homme n'avait pas de puissance, il ne serait ni fou ni sage, ni vertueux ni corrompu.

Avec le système de la nécessité, *obligation morale et responsabilité, louange et blâme, mérite et démérite, justice et injustice, récompense et châtiment, sagesse et folie, vertu et vice,* sont, en religion, en morale, en matière de gouvernement civil, des mots vides de sens, ou qu'il faut prendre dans une acception nouvelle; car avec le fatalisme il n'existe rien de pareil à ce que ces termes ont signifié jusqu'à ce jour.

CHAPITRE VIII.

TROISIÈME ARGUMENT.

Si l'homme est capable de suivre avec sagesse et prudence un système de conduite préalablement conçu et résolu dans son esprit, il en résulte évidemment que l'homme exerce quelque empire sur ses volitions et ses actions.

Parmi les hommes qui arrivent à l'âge de raison, y en a-t-il qui s'imposent avec réflexion un plan de conduite et qui se promettent de le suivre constamment durant le cours de leur vie? Et parmi ceux qui le font, s'en rencontre-t-il qui demeurent fidèles à cette résolution, et qui poursuivent par les moyens convenables la fin qu'ils se sont proposée? L'expérience répond affirmativement à

ces deux questions : je prends donc ces faits pour incontestables.

Il importe peu à la solidité de l'argument que la fin préférée soit ou ne soit point la meilleure ; quelle que soit cette fin, la richesse ou le pouvoir, l'approbation de Dieu ou celle des hommes, il suffit à mon but que l'agent l'ait poursuivie avec sagesse et fermeté, et que dans une longue série d'actions réfléchies il ait adopté les résolutions qui pouvaient l'y conduire, et évité celles qui pouvaient l'en éloigner.

Qu'une pareille conduite démontre dans celui qui la tient une certaine mesure de sagesse et d'intelligence, c'est ce que personne ne conteste; mais je vais plus loin et je prétends quelle démontre en lui, avec une égale évidence, un certain degré de pouvoir sur ses déterminations volontaires.

Une observation suffit pour le prouver. Que peut à elle seule l'intelligence? Former un projet, mais non point l'exécuter. Tout de même qu'un plan de conduite ne saurait être conçu sans l'intelligence, tout de même il ne saurait être réalisé sans la puissance. L'exécution d'un plan démontre donc avec une égale évidence et l'intelligence et le pouvoir de l'agent. Tout signe de sagesse dans l'effet est en même temps un signe du pouvoir qui a exécuté ce que la sagesse avait conçu; et si nous avons des raisons de croire que la sagesse qui a conçu le plan est dans l'homme, ces raisons prouvent au même degré que la puissance qui l'a exécuté lui appartient.

Nous nous appuyons dans cet argument sur les principes mêmes qui servent à démontrer l'existence et les attributs de la Divinité.

Les effets que nous voyons se produire dans le monde matériel impliquent une cause, et comme ces effets sont

sagement appropriés à une fin, ils impliquent une cause intelligente. Mais tout signe de la sagesse du Créateur est en même temps un signe de sa puissance, car sa sagesse ne se révèle que dans des ouvrages exécutés par sa puissance. La sagesse dépourvue de puissance peut spéculer, mais elle ne peut agir; elle peut former des plans, mais elle ne saurait les exécuter.

Nous appliquons le même raisonnement aux ouvrages des hommes. Un édifice bien construit nous révèle l'intelligence de l'architecte, car c'est elle qui en a conçu le plan; mais là s'arrête son intervention : l'exécutiou exigeait davantage; outre la conceptiou nette du plan, elle exigeait la puissance d'opérer conformément à cette conception.

Étendons ces principes à la supposition que nous avons faite, c'est-à-dire à celle d'un homme qui, durant une longue suite d'années, s'est toujours déterminé et a toujours agi de la manière la plus convenable pour atteindre une certaine fin. Si l'on accorde que cet homme possède réellement la sagesse qui a tracé ce plan de conduite et l'empire sur ses propres actions qui a été nécessaire pour l'exécuter, on accorde que cet homme est un agent libre, et, dans le cas particulier dont il s'agit, qu'il a usé de sa liberté avec intelligence.

Mais si l'on prétend que les déterminations qui ont concouru à l'exécution de ce plan ne sont point venues de lui, mais d'une cause supérieure qui les lui a imposées, il faut admettre aussi qu'il n'a point eu de part à la conception du plan; car toute preuve qu'il l'ait conçu, qu'il y ait même jamais pensé, est détruite du même coup.

La cause, quelle qu'elle soit, qui a dirigé avec tant de sagesse les déterminations dont il s'agit, est nécessairement une cause intelligente et sage; il n'est pas moins

certain qu'elle a conçu le plan et résolu de l'exécuter.

Si l'on dit que ce sont les motifs qui ont produit ces déterminations, je réponds que les motifs n'étant point intelligents, ne peuvent concevoir un plan ni en résoudre l'exécution. Il faudrait donc, dans cette supposition, remonter plus haut, et arriver à un être intelligent qui aurait arrangé ces motifs et les aurait fait agir à propos et dans l'ordre convenable pour produire la fin cherchée.

Mais il n'aurait pu le faire s'il n'avait eu l'intelligence du plan, et s'il n'avait voulu l'exécuter. D'où l'on voit qu'en ôtant à l'homme toute part dans l'exécution, cette hypothèse détruit toute preuve qu'il en ait une dans la conception du plan; que dis-je? qu'il en ait même l'intelligence.

Si nous pouvons croire qu'une longue série de moyens conspirent à un but, sans qu'une cause ait déterminé ce but, et sans qu'elle choisisse et applique les moyens de l'atteindre, nous pouvons croire aussi que ce monde est né du concours fortuit des atômes, sans l'intervention d'une cause intelligente et puissante.

Si un heureux concours de motifs a pu produire la conduite d'un Alexandre ou d'un César, rien ne répugne à ce qu'un heureux concours d'atômes n'ait donné naissance au systême planétaire.

Si donc, une conduite sage démontre dans celui qui la tient quelque degré de sagesse, elle démontre avec la même évidence qu'il possède quelque degré de pouvoir sur ses déterminations.

La seule raison que nous ayons de croire que nos semblables pensent et raisonnent, est tirée de leurs discours et de leurs actions; s'ils ne sont point la cause de leurs actions et de leurs discours, il n'y a plus de motifs de croire qu'ils raisonnent ou qu'ils pensent.

Descartes considérait le corps humain comme une machine, dont tous les mouvements et tous les actes sont mécaniques. Si l'on pouvait parvenir à faire parler et agir raisonnablement une telle machine, nous aurions le droit d'en conclure que l'ouvrier qui l'a construite était doué de raison et de puissance; mais le jour où nous viendrions à connaître que les mouvemens de cette machine sont automatiques, nous n'aurions plus de raison de croire que l'homme est un être intelligent et raisonnable.

Il résulte de ces conséquences que si les discours et les actions de nos semblables sont pour nous une preuve suffisante qu'ils sont des êtres raisonnables, ils démontrent avec la même évidence qu'ils sont des êtres libres.

Du même raisonnement sort encore une autre conséquence qu'il est bon de ne point négliger.

Admettons que pour ne point renoncer à son opinion un fataliste consentît à reconnaître que rien en effet ne prouve l'existence de la pensée et de la raison dans nos semblables, et qu'il se peut bien qu'ils soient tout simplement des automates; du moins serait-il forcé d'admettre l'existence de la puissance dans le créateur de ces machines et de confesser que la cause première est un être libre: en effet, nous avons pour croire à sa liberté les mêmes raisons que pour croire à son existence et à sa sagesse. Or, si Dieu agit librement, il suffit, et tout argument qui aspire à démontrer que la liberté est impossible, est réfuté par le fait.

La cause première nous révèle sa puissance dans tous les effets qui nous révèlent sa sagesse; et s'il lui a plu de communiquer à sa créature une portion de sa sagesse, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pu lui communiquer, pour exécuter les vues de cette sagesse, une portion de sa puissance.

Quant à cette proposition, que le premier mouvement ou le premier effet ne peut être produit fatalement, et que par conséquent la cause première est nécessairement un agent libre, c'est une vérité qui a été démontrée par le docteur Clarke d'une manière qui n'admet pas de réplique (1). Je ne sache point que les partisans de la nécessité aient jamais fait la moindre objection à son raisonnement ; je ne puis donc rien y ajouter.

CHAPITRE IX.

DES ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA NÉCESSITÉ. — PREMIÈRE CLASSE DE CES ARGUMENTS.

Nous avons déjà examiné dans cet Essai quelques-uns des arguments sur lesquels on a appuié le système de la nécessité.

On a dit que la liberté humaine ne pouvait s'exercer que sur les actes qui suivent la volition, et qu'un pouvoir qui s'étendrait sur les déterminations même de la volonté serait une chose incompréhensible et qui impliquerait contradition. Nous avons répondu à cet argument dans le premier chapitre.

On a dit encore que la liberté était incompatible avec l'influence des motifs, qu'elle transformait en caprices toutes nos actions et nous rendait incapables de tout gouvernement. Nous nous sommes occupés de cette ob-

[1] *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu.* Voir aussi la fin des *Remarques* sur *le Traité de la Liberté* de Collin.

jection dans le quatrième et cinquième chapitre de cet Essai.

Je vais maintenant présenter quelques observations sur d'autres arguments invoqués à l'appui de la même doctrine; on peut les réduire à trois classes : les uns tendent à prouver que la liberté des déterminations est impossible, les autres qu'elle serait nuisible, et les autres qu'en fait cette liberté n'existe pas.

Occupons-nous d'abord des arguments qui tendent à établir que la liberté est impossible.

Il en est un qui s'appuie sur le célèbre principe de la raison suffisante, qu'on peut énoncer ainsi : *Rien ne peut exister, rien ne peut arriver, rien ne peut être vrai, sans une raison suffisante.*

L'illustre Leibnitz se faisait gloire d'avoir appliqué le premier ce principe à la philosophie, et par là d'avoir élevé la métaphysique, qui n'était auparavant qu'une suite de jeux de mots insignifians, à la hauteur d'une science de raisonnement et de démonstration. Ce principe mérite donc notre examen.

L'objection qui se présentait d'abord, c'est que souvent deux ou plusieurs moyens peuvent également conduire à un but donné, et qu'en pareil cas, l'un peut être choisi, bien qu'il n'y ait pas de raison suffisante pour le préférer à l'autre.

Pour mettre son principe à l'abri de cette objection, Leibnitz soutenait d'abord que le cas supposé ne pouvait arriver; mais qu'en admettant la supposition, aucun des moyens ne serait mis en usage, faute d'une raison suffisante pour être préféré. Il reconnaissait donc avec certains Scholastiques, qu'un âne placé entre deux bottes de foin parfaitement semblables, demeurerait immobile

par impuissance de choisir; mais il prétendait que, sans un miracle, le cas ne pouvait arriver.

Quand on objectait, que si le globe terrestre avait été créé dans un moment de la durée infinie plutôt que dans un autre, que s'il avait été placé dans tel point plutôt que dans tel autre de l'espace, que si les planètes enfin tournaient de l'occident à l'orient plutôt que de l'orient à l'occident, la volonté de Dieu était la seule raison qu'on pût en donner; Leibnitz répondait, qu'il n'existe point de place vide ni dans l'espace ni dans la durée; que l'espace n'est que l'ordre des choses existantes et la durée l'ordre des choses successives; que tout mouvement est relatif, en sorte que s'il n'existait qu'un seul corps dans l'univers, ce corps serait nécessairement immobile; enfin, qu'il est incompatible avec la perfection de la divinité, qu'il y ait un seul point de l'espace vide de matière, proposition qu'il étendait sans doute à la durée; de sorte que, selon ce système, le monde est nécessairement, comme son auteur, infini, éternel, immuable, ou du moins, aussi grand en étendue et en durée qu'il est possible qu'il le soit.

Quand on objectait enfin, que deux particules de matière, parfaitement semblables, ne pouvaient être coordonnées dans l'espace par aucune autre raison que la libre volonté de Dieu, Leibnitz répondait qu'il est impossible qu'il y ait deux parties de matière ou deux choses quelconques parfaitement semblables; et c'est ce qui semble l'avoir conduit à un autre grand principe de sa philosophie, qu'il appelle *l'identité des indiscernables.*

Après avoir produit de si belles découvertes en philosophie, le principe de la raison suffisante était bien digne de trancher la question si long-temps débattue de la liberté humaine : aussi, la décide-t-il avec une extrême facilité.

Qu'est-ce qu'une détermination de la volonté? Un événement qui doit avoir une raison suffisante ; toute détermination implique donc une circonstance antécédente, qui ne pouvait être suivie d'une détermination différente: toute détermination est donc nécessaire.

Comme on le voit, le principe de la raison suffisante est fécond en consequences, et nous pouvons juger de l'arbre par les fruits qu'il porte.

Adopter ce principe, c'est adopter toutes les conséquences qui en dérivent. Pour mettre ces conséquences hors de toute atteinte, il suffit donc de prouver la vérité du principe lui-même.

Je ne sache pas que Leibnitz en ait donné d'autre preuve que l'autorité d'Archimède, qui, dit-il, fait usage de ce principe pour démontrer qu'une balance, chargée de poids égaux, resterait toujours immobile.

Dire d'une balance ou d'une machine quelconque, que si nulle cause extérieure ne la met en mouvement elle doit nécessairement demeurer en repos, c'est parfaitement raisonner; car une machine n'a pas la faculté de se mouvoir elle-même. Mais appliquer le même raisonnement à l'homme, c'est supposer que l'homme est une machine, et c'est justement là ce qui est en question.

Leibnitz et ses partisans voudraient bien nous faire considérer la maxime *que rien n'existe*, *n'arrive et ne peut être vrai sans une raison suffisante*, comme un premier principe qui n'a besoin ni de preuve ni d'explication; mais c'est en vain, car cette maxime est évidemment une proposition très vague, et qui n'est pas moins susceptible de significations diverses que le mot *raison* lui-même. Non seulement elle doit varier de signification quand on l'applique à des choses de nature aussi différente qu'un événement et une vérité, mais elle peut en offrir

de très diverses dans son application à une même chose. Pour se former une idée distincte de cette maxime, il ne suffit donc point de la considérer en général; il faut l'analyser avec soin, et en l'appliquant à différents sujets, constater dans chacun quelle est sa signification.

Le principe de la raison suffisante ne peut intéresser la question de la liberté humaine qu'autant qu'on l'applique aux déterminations de la volonté. Ainsi, étant donnée une action volontaire, la question est de savoir s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu une raison suffisante pour quelle fût faite?

Le sens naturel de cette question et qui semble sortir le plus immédiatement des termes dans lesquels elle est posée, est celui-ci : L'agent a-t-il eu un motif suffisant pour regarder l'action qu'il a faite comme un action sage, vertueuse ou tout au moins innocente? Or, dans ce sens, assurément, toutes les actions humaines n'ont pas leur raison suffisante, car il en est beaucoup de folles, d'insensées et d'inexcusables.

Si la question signifie : l'action a-t-elle eu une cause? nul doute que la réponse ne doive être affirmative. Tout événément suppose une cause, douée d'un pouvoir suffisant pour le produire, et qui ait déployé ce pouvoir à cette fin. Il faut donc qu'il soit arrivé de deux choses l'une dans le cas dont il s'agit, ou bien que l'homme ait été la cause de l'action, et alors l'action a été libre et elle lui est justement imputée, ou bien que l'action ait été produite par une autre cause, et alors on ne peut l'imputer à l'homme avec justice. Dans ce sens donc, nous reconnaissons sans peine qu'une raison suffisante a présidé à l'action; mais cette concession ne fait rien du tout à la question de la liberté.

Si enfin le sens de la question est celui-ci : Y a-t-il eu quelque chose d'antérieur à l'action qui l'ait fatalement

déterminée? tout homme qui croit que l'action a été libre, répondra par la négative.

Telles sont, que je sache, les trois seules manières d'entendre le principe de la raison suffisante, quand on l'applique aux déterminations de la volonté humaine. Ce principe, dans la première, est évidemment faux; dans la seconde, il est vrai, mais il ne touche en rien à la question de la liberté; dans la troisième, c'est une pure affirmation de la nécesssité, sans aucune preuve.

Avant d'abandonner ce principe si vanté, voyons comment il s'applique à des faits d'un autre genre. Quand nous disons qu'un philosophe a donné la raison suffisante de tel phénomène, que voulons-nous dire? Simplement qu'il en a rendu compte d'après les lois communes de la nature. La raison suffisante d'un phénomène de la nature ne peut être que la loi ou les lois de la nature dont ce phénomène est une conséquence nécessaire. Mais sommes-nous sûrs que dans ce sens tous les phénomènes de la nature aient leur raison suffisante? Je ne le pense pas.

En effet, sans parler des événements miraculeux dans lesquels les lois de la nature sont suspendues ou enfreintes, qui nous dit que dans le gouvernement de la providence, Dieu ne produise pas des actes particuliers qui ne rentrent dans aucune des lois générales de la nature?

La fixité des lois de la nature était nécessaire pour donner aux créatures intelligentes la possibilité de conduire leurs affaires avec sagesse et prudence, et d'accomplir leur tâche par les moyens convenables; toutefois il pouvait être bon que certains événements particuliers ne fussent pas invariablement fixés par les lois générales, mais que Dieu se réservât de les produire par des actes spéciaux, afin que ces mêmes créatures eussent un motif

suffisant d'invoquer son assistance, sa protection et sa lumière, et de compter sur sa grace pour le succès de leurs entreprises légitimes.

Nous voyons que dans les gouvernements humains, dans ceux mêmes qui suivent la marche la plus légale, il est impossible que tous les actes de l'administration soient déterminés par les lois établies : toujours quelque chose est laissée à la discrétion du pouvoir exécutif, et particulièrement les actes de clémence et de libéralité envers les sujets suppliants. On ne saurait démontrer qu'il n'existe rien d'analogue dans le gouvernement de Dieu.

Nous n'avons pas le droit de prier Dieu d'enfreindre ou de suspendre les lois de la nature en notre faveur. La prière suppose donc qu'il peut, sans violer ces lois, prêter l'oreille à nos supplications. Quelques philosophes ont pensé que le seul effet de la prière était d'améliorer notre nature et nos penchants, et qu'elle n'avait aucun pouvoir sur la divinité. Mais c'est une supposition dont rien ne démontre la vérité; elle est en contradiction avec nos sentiments les plus naturels, aussi bien qu'avec le texte de l'Écriture sainte, et tend à glacer en nous les mouvements de la piété.

C'était, il est vrai, un des articles de la doctrine de Leibnitz, que la divinité a cessé d'agir depuis la création du monde, et n'est plus intervenue que dans les miracles; telle a été la perfection de l'ouvrage que toute interposition nouvelle de l'auteur eût été inutile. Mais cette assertion, contestée par Newton et quelques-uns des plus habiles philosophes de l'époque, ne reçut jamais de Leibnitz l'appui d'aucune preuve.

Rien ne démontre donc que tout phénomène physique ait une raison suffisante, si par là nous entendons une ou plusieurs lois fixes de la nature dont cet événement soit une conséquence nécessaire.

Je demanderai maintenant ce que l'on entend par la raison suffisante d'une vérité. La raison suffisante de notre croyance a une vérité, c'est, je pense, que nous en reconnaissions l'évidence; mais quant à la raison suffisante de l'existence d'une vérité, je ne puis deviner ce que c'est; à moins que la raison suffisante d'une vérité contingente ne soit quelle *est* vraie, et celle d'une vérité nécessaire qu'elle *l'est nécessairement:* lumineuses découvertes qui ajoutent singulièrement à la somme de nos connaissances!

Il résulte, je crois, de ce qui précède, que le principe de la raison suffisante est extrêmement vague dans sa signification. Si ce principe veut dire que tout événement a nécessairement une cause capable de le produire, rien n'est plus vrai, mais rien aussi n'est moins nouveau en philosophie et dans la pratique. S'il signifie que tout événement est nécessairement la conséquence de quelque chose d'antérieur, qu'on appelle *raison suffisante*, c'est la proclamation du fatalisme universel, et il en sort une foule de conséquences bizarres, pour ne pas dire absurdes; mais dans ce sens ce principe n'est ni évident par lui-même, ni démontré par aucune preuve. Ainsi, quand on donne à ce principe une interprétation raisonnable, il ne dit que ce que tout le monde sait, et quand on lui fait signifier quelque chose de nouveau, il n'a plus aucune évidence.

Un autre argument par lequel on a voulu prouver que la liberté d'action est impossible, c'est qu'elle implique un effet sans cause.

A cela on peut brièvement répondre, qu'une action libre est un effet produit par un être qui avait le pouvoir et la volonté de le produire, et que ce n'est point là ce qu'on appelle un effet sans cause.

Supposer que, pour la production d'un effet, il faille une autre cause qu'un être doué du pouvoir et de la volonté de le produire, c'est tomber dans une contradiction, c'est dire que cet être avait le pouvoir de produire l'effet, et pourtant qu'il ne l'avait pas.

Mais comme un des plus zélés avocats de la fatalité parmi les modernes attache une grande importance à cet argument, nous allons examiner de quelle manière il le présente.

Il débute par une observation à laquelle je donne les mains, c'est que pour établir la doctrine de la nécessité, il suffit de démontrer que, partout et toujours, les mêmes résultats dérivent invariablement des mêmes circonstances.

A mon gré, ce point établi, la fatalité universelle est rigoureusement démontrée, et s'il est prouvé que, partout et toujours, les mêmes résultats dérivent invariablement des mêmes circonstances, la doctrine de la liberté est vaincue; il faut y renoncer.

Pour prévenir toute équivoque, j'accorde qu'en logique les mêmes conséquences résultent partout et toujours des mêmes prémisses; car un bon raisonnement reste un bon raisonnement dans tous les temps et dans tous les lieux. Mais ceci n'a rien à faire avec la doctrine de la nécessité: pour établir ce système, ce qu'il faut prouver, c'est que partout et toujours les mêmes événements résultent invariablement des mêmes circonstanees.

La preuve produite par l'auteur à l'appui de cette assertion fondamentale, c'est qu'un événement qui ne serait point précédé de circonstances qui le feraient être ce qu'il est, serait *un effet sans cause;* et pourquoi? « C'est « que, dit-il, une cause n'est autre chose, *que l'en-* « *semble des circonstances antécédentes qui sont con-*

« *stamment suivies d'un certain effet;* la constance du « résultat nous faisant conclure qu'il doit y avoir dans la « nature des choses une raison suffisante pour qu'il soit « produit dans ces circonstances [1]. »

J'avoue que si l'on ne peut donner d'autre définition d'une cause que celle-là, tout événement qui ne sera point précédé de circonstances qui l'aient fait être ce qu'il est, sera, je ne veux pas dire un effet sans cause, ce qui est une contradiction dans les termes, mais un événement sans cause, ce qui est, je crois, impossible. La question se réduit donc à savoir si l'on ne peut pas donner une autre définition de la cause.

Or, nous observerons d'abord que cette définition, si l'on en excepte la phraséologie nouvelle qui range *une cause* dans la catégorie des *circonstances*, est, en d'autres termes, la même que celle que Hume a donnée, et dont l'invention lui appartient; car il est le premier à ma connaissance qui ait soutenu que la cause d'un effet est un fait antérieur que l'expérience nous a toujours montré suivi de cet effet; cette définition est la colonne principale de son système, et il en a tiré des conséquences fort importantes, que je suis loin de prêter au philosophe qui nous occupe.

Sans répéter ce que j'ai déjà dit des causes dans mon premier Essai, et dans le second et le troisième chapitre de celui-ci, je signalerai ici quelques-unes des conséquences légitimement renfermées dans la définition précédente, afin qu'on puisse l'apprécier par ses fruits.

1° D'abord, il résulte de cette définition que la nuit est la cause du jour, et le jour la cause de la nuit; car il est impossible de trouver deux faits qui se soient plus

[1] Priestley.

constamment suivis l'un l'autre depuis le commencement du monde.

2° Cette définition nous enseigne que tout peut être la cause de tout, puisque le seul caractère essentiel d'une cause c'est d'être constamment suivie de l'effet. S'il en est ainsi, ce qui est inintelligent peut être la cause de ce qui est intelligent; la folie peut être la cause de la sagesse, et le bien la cause du mal. De plus, tout raisonnement qui conclut de la nature de l'effet à la nature de la cause, et tout raisonnement tiré des causes finales, doivent être rejetés comme trompeurs.

3° D'après cette définition, nous ne sommes pas fondés à conclure que tout fait doive avoir une cause; car il arrive une foule d'événements dont on ne peut démontrer qu'ils aient été constamment précédés de certaines circonstances. Et quand il serait certain que tous les événements observés par nous ont leur cause, il ne s'ensuivrait pas que tout événement dût avoir la sienne: car il est contraire aux règles de la logique de conclure de ce qui à été à ce qui doit être, ou en d'autres termes, de raisonner du contingent au nécessaire.

4° Enfin il suivrait de cette définition que nous n'aurions point de raison d'attribuer à une cause la création du monde; car nous ne connaissons point, et il n'a pas existé de circonstances antérieures constamment suivies d'un pareil effet. Il en résulterait encore que tout fait qui a été le seul ou le premier de son espèce n'a pu avoir de cause.

Hume a embrassé avec ardeur quelques-unes de ces conséquences: elles avaient à ses yeux le double mérite de découler nécessairement de sa définition de la cause, et d'être favorables à son système de scepticisme absolu. Si l'on adopte la même définition, il faut ou accepter comme

lui les conséquences qui en résultent, ou prouver contre lui qu'elles n'en résultent pas.

Mais est-il impossible de donner une définition de la cause qui soit exempte de ces fâcheuses conséquences? Je pense le contraire, et c'est la seconde observation que je présenterai, sur l'argument qui nous occupe.

Pourquoi une cause productrice ne serait-elle pas définie : Un être ayant le pouvoir et la volonté de produire l'effet? La production d'un effet suppose la puissance active, et la puissance active, étant une qualité, ne peut exister que dans un être qui en soit doué; d'une autre part la puissance sans volonté ne saurait produire d'effet; mais quand la volonté et la puissance sont réunies, la production de l'effet en resulte nécessairement.

Voilà, selon moi, quelle est la véritable signification du mot *cause*, quand il est employé en métaphysique, et particulièrement quand on affirme que tout fait qui commence d'exister doit avoir une cause, et qu'on prouve par le raisonnement que l'existence de l'univers implique celle d'une cause première et éternelle.

Le monde a-t-il été produit par des circonstances antérieures constamment suivies d'un pareil effet; ou est-il l'ouvrage d'un être qui avait le pouvoir et qui a eu la volonté de le produire? voilà la question.

Dans les sciences physiques le mot *cause* reçoit souvent des significations très diverses. Quand un phénomène est produit selon une loi connue, on appelle cette loi de la nature la cause du phénomène. Mais une loi de la nature n'est la cause efficiente d'aucun fait, elle n'est que la règle suivant laquelle agit et produit la cause efficiente. Une loi est conçue dans l'esprit d'un être raisonnable, mais elle n'a pas d'existence réelle; elle est donc comme un motif, elle ne peut ni produire, ni subir aucune ac-

tion, et ne saurait être une cause efficiente. S'il n'existait pas d'être qui agît selon la loi, elle ne produirait aucun effet.

L'auteur que nous combattons prend pour accordé que toute action volontaire de l'homme est déterminée par les lois de la nature, dans le même sens que les mouvements mécaniques sont déterminés par les lois du mouvement; et il affirme qu'un choix non déterminé de cette manière est aussi impossible qu'un mouvement mécanique non déterminé par les lois du mouvement, ou que tout autre effet non produit par une cause.

Nous devons observer ici qu'il y a deux sortes de lois appelées *lois de la nature* avec une égale propriété, et qu'il ne faut cependant pas confondre : ce sont les lois de la nature morale, et les lois de la nature physique. Les premières sont les règles que Dieu a prescrites aux créatures raisonnables pour la direction de leur conduite; elles ne regardent que les actions volontaires et libres, car aucun autre genre d'action ne peut être soumis à des règles morales. On doit obéir à ces lois, mais elles sont souvent enfreintes par les hommes. La violation des lois morales n'est donc pas impossible, et cette violation n'est pas un effet sans cause; la cause ici c'est le transgresseur et il est responsable de la transgression.

Les lois physiques de la nature sont les règles que suit ordinairement la divinité dans le gouvernement du monde matériel. Ce qui se fait selon ces règles n'est pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu, qui agit soit immédiatement, soit par des instruments soumis à son empire. Ces lois de la nature ne restreignent nullement la puissance de son auteur, et ne lui imposent point l'obligation de ne rien faire qui ne leur soit conforme.

Il les a quelquefois enfreintes dans les miracles, et

peut-être les néglige-t-il souvent dans les décisions habituelles de sa providence. Ni les événements miraculeux, qui sont contraires aux lois physiques de la nature, ni les actes de la Providence divine, qui peuvent en être indépendants, ne sont impossibles et ne sont des effets sans cause; la cause de ces événements et de ces actes, c'est Dieu, et c'est à lui seul qu'il faut les imputer.

On ne peut nier que l'homme ne transgresse souvent les lois de la nature morale. S'il était vrai que ce sont les lois de la nature physique qui rendent cette désobéissance nécessaire, il serait vrai alors, dans le sens littéral de l'expression, que l'homme serait *né sous une loi* et *soumis à une autre:* ce qui est incompatible avec l'idée que ce monde est gouverné d'une manière équitable.

Mais quand même cette supposition n'entraînerait pas une conséquence si révoltante, elle n'en serait pas moins une pure supposition. Jusqu'à ce qu'il soit prouvé que toute décision ou toute action volontaire de l'homme est déterminée par les lois physiques de la nature, cet argument, en faveur de la nécessité, ne fera que poser en fait ce qu'il s'agit de prouver.

On en peut dire autant de l'argument qui, pour prouver que la liberté est impossible, met en avant l'exemple de la balance, dont le mouvement est déterminé par les poids. Ce raisonnement, quoique présenté par la plupart des défenseurs du fatalisme, est si pitoyable et a été tant de fois réfuté, qu'il mérite à peine d'être rappelé.

Dans une discussion, tout argument qui n'est pas fondé sur des principes avoués par les deux parties, est un sophisme de l'espèce que les logiciens appellent *petitio principii;* et tels sont, à mon avis, tous les raisonne-

ments présentés pour démontrer que la liberté d'action est impossible.

On peut observer en outre que s'ils étaient concluants, ils s'étendraient à la divinité, aussi bien qu'à toutes les créatures; et que l'existence nécessaire, qui a toujours été considérée comme la prérogative de l'Être-Suprême, appartiendrait également au dernier des êtres créés et au plus insignifiant des phénomènes.

Tel fut, je pense, le système de Spinosa, et de tous ceux qui, parmi les anciens, ont poussé le fatalisme jusqu'à ses dernières limites.

J'ai déjà renvoyé le lecteur à l'argument par lequel le docteur Clarke a démontré que la première cause est un agent libre. Jusqu'à ce qu'on ait fait voir la fausseté de cet argument, ce qui n'a jamais été tenté à ma connaissance, des raisonnements aussi faibles que ceux qu'on a présentés à l'appui du système contraire, ne lui donneront jamais grande consistance.

CHAPITRE X.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Je range dans la seconde classe des arguments en faveur de la nécessité, ceux qui tendent à prouver que la liberté d'action serait funeste à l'homme. Tout ce que j'ai à dire sur ce point, c'est qu'aux yeux des fatalistes, comme à ceux des partisans du système de la liberté, il est incontestable que les hommes ont à souffrir, et de leurs propres actions volontaires, et des actions

volontaires d'autrui ; mais ce fait n'est ni inconciliable avec la liberté, ni plus difficile à comprendre avec elle que sans elle.

Si du mal que peut faire la liberté, on veut tirer contre sa réalité quelque solide argument, il faut prouver que dans le cas où l'homme serait un agent libre, il nuirait plus à lui-même et aux autres qu'il ne le fait réellement.

C'est dans ce but qu'on a dit que la liberté transformerait les actions humaines en caprices, détruirait l'influence des motifs, annulerait le pouvoir des récompenses et des châtiments, et rendrait l'homme tout-à-fait ingouvernable.

Nous avons examiné ces raisons dans le quatrième et le cinquième chapitre de cet Essai ; je vais donc passer aux arguments de la troisième classe, par lesquels on essaie de prouver, qu'en fait, l'homme n'est pas un agent libre.

Le plus formidable de ces arguments, le seul, je pense, qui n'ait pas été examiné dans les chapitres précédens, est tiré de la prescience divine.

Dieu prévoit toutes les déterminations de l'esprit humain : or, tout ce qu'il prévoit doit être, donc toutes les déterminations de l'esprit humain sont nécessaires.

On peut entendre ce raisonnement de trois manières ; nous les examinerons tour-à-tour, afin de bien apprécier toute la force de l'argument.

On peut croire l'avenir nécessaire, soit lorsqu'il est certain, soit lorsqu'il est prévu, soit parce qu'on regarde comme impossible qu'il soit prévu s'il n'est nécessaire.

En premier lieu, on peut penser que l'avenir ne saurait être connu à moins qu'il ne soit certain, et que s'il est certain, il est par cela même nécessaire.

Cette opinion n'a pas moins en sa faveur que l'autorité

d'Aristote. Ce philosophe tenait, il est vrai, pour la doctrine de la liberté, mais il croyait en même temps que tout avenir certain était nécessaire; et pour défendre la liberté des actions humaines, il soutenait que les événements contingents n'avaient pas d'avenir certain. Parmi les modernes défenseurs de la liberté, je n'en connais aucun qui ait allégué ce moyen en faveur de sa cause.

On doit accorder que comme tout passé est certainement passé, et tout présent certainement présent, de même tout avenir est certainement à venir; ce sont là des propositions dont les deux termes sont identiques, et qui ne peuvent être révoquées en doute par ceux qui les conçoivent clairement.

Mais je ne connais aucune règle de raisonnement suivant laquelle on puisse conclure qu'un avenir certain ne sera pas librement produit. La production libre ou nécessaire ne peut se déduire du temps où elle a lieu, que ce temps soit passé, présent ou futur. L'avenir n'implique pas plus la nécessité que la liberté; car le passé, le présent, et le futur, n'ont pas plus de connexion avec la première qu'avec la seconde.

J'admets donc que de la prévision de l'avenir, on peut inférer qu'il est certain; mais de ce qu'il est certain, il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire.

En second lieu, si l'on veut dire par cet argument qu'un événement est nécessaire par cela seul qu'il est prévu, cette seconde conclusion n'est pas plus exacte que la première; car on a souvent fait observer que la prescience, et en général la connaissance de quelque espèce qu'elle soit, étant un acte immanent, ne produit aucun effet sur la chose connue. Le mode d'existence d'une chose n'est pas plus modifié pour être prévu que pour être connu ou rappelé. La divinité prévoit ses libres

actions; mais ni sa prescience, ni son dessein de les exécuter, ne les rend nécessaires. Ainsi donc, l'argument n'est pas plus concluant dans ce second cas que dans le premier.

Le troisième sens qu'il peut avoir est celui-ci: Il est impossible qu'un événement, qui n'est pas nécessaire, soit prévu; donc tout événement prévu avec certitude est par cela même nécessaire. Il est manifeste que la conclusion découle rigoureusement de la proposition antécédente; toute la force de l'argument dépend donc de la certitude de cette proposition.

Si cette proposition est certaine, il en résulte inévitablement, ou que toutes les actions sont nécessaires, ou que toutes ne peuvent être prévues.

Voyons donc s'il est possible de prouver qu'aucune action libre ne peut être prévue d'une manière certaine. A cette proposition générale j'oppose les observations suivantes:

1° Tout homme persuadé que Dieu est un agent libre doit croire, non seulement que la proposition précédente ne saurait être prouvée, mais encore qu'elle est absolument fausse; car l'homme lui-même prévoit que le souverain juge fera toujours ce qui est juste et tiendra ce qu'il a promis, et il croit en même temps qu'en faisant ce qui est juste et en accomplissant ses promesses, il agira avec la plus parfaite liberté.

2° Tout homme qui trouve de l'absurdité ou de la contradiction à ce qu'une action libre soit prévue d'une manière certaine, doit croire, s'il veut être conséquent, ou que Dieu n'est pas un agent libre, ou qu'il ne prévoit pas ses propres actions; et que nous ne pouvons prévoir, ni qu'il fera toujours ce qui est juste, ni qu'il remplira toujours ses promesses.

3° Sans considérer les conséquences que renferme la

proposition dont il s'agit, et qui nous la rendent suspecte, examinons les arguments qu'on produit pour la démontrer.

L'homme qui, à ma connaissance, a fait le plus d'efforts pour prouver cette proposition, est le docteur Priestley. Il soutient qu'une connaissance qui aurait pour objet un fait contingent, ne serait pas seulement une difficulté et un mystère, comme on l'a dit, mais encore la plus grande des absurdités et des contradictions. Ecoutons la preuve qu'il en donne.

« S'il est certain qu'on ne peut connaître comme exi-
« stant que ce qui existe réellement, il ne l'est pas moins
« qu'on ne peut connaître comme dérivant de ce qui
« existe, que ce qui en dérive et en dépend. Mais, d'après
« la définition des termes, un événement contingent ne
« dépend d'aucune des circonstances connues qui le pré-
« cèdent, puisqu'un autre événement aurait pu dériver des
« mêmes circonstances. »

Cet argument, dépouillé des incidences, des explications et des synonymes affectés qu'il contient, se réduit aux termes suivants : *Rien ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe que ce qui en dérive ; or, un événement contingent ne dérive pas de ce qui existe.* Si l'on consulte les règles du raisonnement, la conclusion qu'on laisse au lecteur, le soin de tirer, ne peut être que celle-ci : *Donc un événement contingent ne peut être connu comme derivant de ce qui existe.*

Or, il est évident qu'une chose peut dériver de ce qui existe, de deux manières différentes, librement ou nécessairement; et il ne l'est pas moins qu'un événement contingent ne dérive pas de sa cause nécessairement, mais librement, et de telle sorte qu'un autre événement aurait pu en dériver dans les mêmes circonstances.

La seconde proposition de l'argument porte qu'*un*

événement contingent ne dépend d'aucune des circonstances connues qui le précèdent, ce qui ne me paraît qu'une autre manière de dire qu'*il ne dérive point de ce qui existe*. Donc, en vertu de la remarque précédente, pour faire correspondre la première proposition avec celle-ci, il faut entendre dans celle-là par *dériver de ce qui existe*, dériver *nécessairement* de ce qui existe. Une fois cette ambiguité écartée, voici la forme de l'argument : Rien ne peut être connu comme dérivant nécessairement de ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement ; or, un événement contingent ne dérive pas nécessairement de ce qui existe ; donc un événement contingent ne peut être connu comme dérivant nécessairement de ce qui existe.

Je donne les mains à cet argument, mais la conclusion à laquelle il aboutit n'est point du tout celle que l'auteur entreprenait de prouver ; donc l'argument lui-même n'est qu'un sophisme de l'espèce de ceux que les logiciens appellent *ignorantia elenchi*.

Il ne s'agit point de prouver qu'un événement contingent ne peut être connu comme dérivant nécessairement de ce qui existe ; mais qu'un événement contingent et futur ne peut être l'objet de la connaissance.

Pour mener à cette conclusion, il faudrait que l'argument fût ainsi posé : Rien ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement ; or, un événement contingent ne dérive point nécessairement de ce qui existe ; donc il ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe.

La conclusion est ici ce qu'on veut qu'elle soit ; mais la première proposition pose en principe ce qu'il s'agit de prouver, et l'argument est un sophisme d'une autre espèce, un sophisme que les logiciens appellent *pétition de principe*.

Priestley avance, à l'appui de son opinion, « que rien « ne peut être actuellement connu, que ce qui existe ac« tuellement ou sa cause nécessaire. » Il l'affirme, mais je n'en vois pas la preuve.

Il dit encore : « Que la connaissance suppose un objet, « et que dans le cas de la prévision d'un fait libre, l'objet « n'existe pas. » La vérité est que la connaissance suppose un objet, et que toute chose connue est un objet de connaissance; mais cette chose peut être passée, présente ou future, nécessaire ou contingente.

En somme, les arguments présentés sur ce sujet ne répondent pas à l'assurance avec laquelle on affirme, « qu'une connaissance qui aurait pour objet un fait contingent serait la plus grande des absurdités et des contradictions. »

Quant à ceux qui, sans aspirer à démontrer que la connaissance des événements futurs et contingents est une absurdité et une contradiction manifeste, sont néanmoins d'avis qu'il est impossible de prévoir avec certitude les actions futures et libres de l'homme, cet être d'une sagesse et d'une vertu si imparfaites, je leur soumettrai humblement les considérations suivantes.

1. Je conviens que l'homme n'a point cette prévision, et je crois que c'est pour cela qu'il lui est si difficile de la concevoir dans l'Être suprême.

Toute notre connaissance des événements futurs dérive ou de leur liaison nécessaire avec les lois actuelles de la nature, ou de leur connexion avec le caractère de l'agent qui les produit. Or, dans le premier cas, notre connaissance de l'avenir est hypothétique, car elle suppose la persistance des lois qui gouvernent les événements naturels, et nous ne savons pas d'une manière certaine combien de temps subsisteront ces lois. Dieu seul connaît le

jour où sera changé l'ordre actuel des choses : il est donc le seul qui puisse avoir une prévision certaine des phénomènes de la nature.

En second lieu, le caractère de sagesse et de justice parfaite, qui appartient à la divinité, nous donne la certitude qu'elle sera toujours vraie dans ses paroles, fidèle dans ses promesses et juste dans ses dispensations; mais il n'en est pas de même quand nous raisonnons du caractère des hommes à leurs actions futures. Bien que les inductions de cette espèce s'élèvent souvent à un degré de probabilité suffisant pour servir de base à nos résolutions les plus importantes, telle est néanmoins l'imperfection de la sagesse et de la vertu des hommes, qu'elles ne peuvent jamais atteindre la parfaite certitude.

Nous aurions la plus exacte connaissance du caractère et de la situation d'un homme, que cette connaissance ne suffirait pas encore pour nous donner une prévision certaine de ses actions futures; car les bons comme les méchants sont parfois infidèles à leur caractère général.

La prescience divine doit donc différer, non seulement en degré, mais en nature, de toute prévision humaine de l'avenir.

2. De ce que nous ne concevons pas comment la divinité peut prévoir les actions libres des hommes, il ne faut pas conclure que cette prévision soit impossible. Comprenons-nous comment Dieu pénètre dans les replis les plus intimes du cœur humain? Concevons-nous comment il a créé ce monde sans matière préexistante? Tous les philosophes anciens croyaient la chose impossible; et pourquoi? parce qu'ils ne la concevaient pas. Avons-nous une meilleure raison pour supposer que les actions humaines ne peuvent être prévues avec certitude?

3. Concevons-nous comment nous arrivons nous-

mêmes à la certitude, par les facultés que Dieu nous a données? Je plaindrais celui qui croirait bien comprendre comment il a conscience de ses propres pensées; comment il perçoit les objets extérieurs par les sens; comment il se souvient des événements passés: il n'aurait pas encore la science de son ignorance.

4. Il me semble qu'il y a une grande analogie entre la prescience des faits contingents de l'avenir et la mémoire des faits contingents du passé. Comme nous possédons, à quelque degré, la dernière, il nous est facile de la concevoir parfaite dans la divinité; mais la première nous ayant été refusée, nous sommes portés à la croire impossible.

Dans l'un et l'autre cas, l'objet de la connaissance n'est pas ce qui a une existence actuelle ou une liaison nécessaire avec ce qui existe actuellement. Tout argument qui prouverait l'impossibilité de la prescience, prouverait, avec une égale force, l'impossibilité de la mémoire. S'il était vrai que rien ne peut être connu comme dérivant de ce qui existe, que ce qui en dérive nécessairement, il serait également vrai que rien ne peut être connu comme ayant précédé ce qui existe, que ce qui l'a nécessairement précédé. S'il était vrai qu'aucun fait à venir ne peut être connu, à moins que la cause nécessaire de ce fait n'existe actuellement, il serait également vrai qu'aucun fait passé ne peut être connu, à moins qu'une suite nécessaire de ce fait n'existe présentement. Or le fataliste peut bien croire que les faits passés ont une connexion nécessaire avec les faits présens; mais il n'oserait assurément pas soutenir que c'est au moyen de cette connexion nécessaire que nous nous souvenons du passé.

Pourquoi regarderions-nous la prescience comme im-

possible dans le Tout-Puissant, quand il nous a donné une faculté qui offre avec elle une si frappante analogie, et qui n'est pas moins inexplicable pour l'entendement humain que la prescience elle-même? Il est plus raisonnable, et en même temps plus conforme au texte de l'Écriture, de conclure avec un père de l'Église : « Quocircà « nullo modo cogimur, aut retentâ prescientiâ Dei tollere « voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio, « Deum, quod nefas est, negare præscium futurorum : « sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et ve- « raciter confitemur : illud ut benè credamus; hoc ut « benè vivamus [1]. »

CHAPITRE XI.

DE LA PERMISSION DU MAL.

Les avocats de la nécessité ont fait de la prescience divine un autre usage, qu'il est à propos d'examiner avant d'abandonner ce sujet.

On a dit : « Toutes les conséquences du système de la « fatalité, qu'on regarde comme les plus alarmantes, « découlent également de la prescience divine. Par exem- « ple, dans un cas comme dans l'autre, Dieu est la véri- « table cause du mal moral; car supposer que Dieu

[1] « C'est pourquoi nous ne sommes nullement forcés ou de supprimer le libre « arbitre pour garder la prescience, ou de nier d'une manière impie la pres- « cience pour garder le libre arbitre. Nous les embrassons l'un et l'autre, nous « les confessons avec bonne foi et véracité; la prescience, pour bien croire; le « libre arbitre, pour bien vivre. » (St.-Augustin.)

« prévoie et permette le mal qu'il pouvait prévenir, c'est « supposer qu'il le veût et qu'il le cause directement. « Avant qu'un homme vienne au monde, Dieu prévoit « distinctement toutes les actions de sa vie et toutes les « conséquences qui en doivent suivre; si donc, il ne ju- « geait pas que cet homme et ses actions doivent être « utiles au but de la création et aux plans de sa providence, « il ne l'introduirait pas sur la scène de la vie. »

J'observerai que, dans ce raisonnement, on fait une supposition qui semble se contredire elle-même.

Admettre que toutes les actions d'un homme puissent être distinctement prévues, et qu'en même temps cet homme puisse ne pas exister, me paraît une incontestable contradiction. Je vois la même inconséquence à supposer qu'une action puisse être distinctement prévue, et cependant empêchée.

Car si elle est prévue, elle arrivera, et si elle est empêchée, elle n'arrivera pas, et par conséquent ne peut être prévue.

L'espèce de connaissance que l'on suppose ici n'est ni de la prescience, ni de la science, mais quelque chose qui diffère de l'une et de l'autre; c'est un genre de connaissance que quelques théologiens attribuaient à Dieu, dans leurs controverses sur l'*ordre des décrets divins*, et dont d'autres théologiens niaient la possibilité, tout en soutenant avec force la prescience divine.

On appelait *science moyenne*, *scientia media*, cette connaissance qu'on voulait distinguer de la prescience; et par cette *scientia media* on entendait, non pas l'acte de connaître de toute éternité toutes les choses qui existeront, ce qui est la prescience, ni l'acte de connaître toutes les liaisons et tous les rapports des choses qui existent ou peuvent être conçues, ce qui est la science,

mais la connaissance de choses contingentes qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais; par exemple, la connaissance de tout ce que ferait un homme, simplement conçu dans la pensée de Dieu, et qui n'arrivera jamais à l'existence.

On peut élever contre la possibilité de la *science moyenne* des arguments qui n'affectent nullement la prescience. On peut dire, par exemple, que rien ne peut être connu que ce qui est vrai. Il est vrai que les actions futures d'un agent libre existeront; il n'y a donc pas d'impossibilité à connaître qu'elles existeront; mais quant aux actions libres d'un agent qui n'a jamais existé, et n'existera jamais, il n'y a là rien de vrai, et par conséquent rien qui puisse être connu. Dire que l'être conçu agirait certainement de telle manière s'il était placé dans telle situation, c'est dire, en supposant que ces mots aient un sens, que cette manière d'agir est la conséquence de l'idée qu'on s'est faite; mais c'est en même temps contredire la supposition qu'il agirait librement.

Les choses purement conçues n'ont entre elles d'autres rapports que ceux qui sont impliqués dans la conception, ou qui en découlent. Je suppose que je conçoive deux cercles dans le même plan : si je ne conçois rien de plus, il n'est point vrai que ces cercles soient égaux ou inégaux, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans ma conception. Cependant, si les deux cercles existaient réellement, il faudrait nécessairement qu'ils fussent égaux ou inégaux.

Supposons que je conçoive que les centres de ces deux cercles sont éloignés d'une distance égale à la somme de leurs rayons : il sera vrai de ces deux cercles qu'ils se toucheront, parce que c'est là une conséquence de ma conception; mais il ne sera pas vrai qu'ils doivent être égaux

ou inégaux, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans la conception, ni n'en découle.

De même je puis concevoir un être qui ait le pouvoir de faire ou de ne pas faire une action indifférente. Il n'est pas vrai qu'il doive la faire, et il n'est pas vrai qu'il doive ne pas la faire, parce que ni l'un ni l'autre de ces rapports n'est impliqué dans ma conception ni n'en découle, et que ce qui n'est pas vrai ne peut être connu.

Bien que je n'aperçoive aucun vice dans cet argument contre la possibilité d'une *science moyenne*, je sens pourtant combien nous sommes sujets à nous tromper en appliquant aux connaissances et aux conceptions de l'Être-Suprême ce qui appartient à nos conceptions et à nos connaissances propres. Sans prétendre donc me décider pour ou contre la *science moyenne*, j'observerai seulement que supposer la divinité empêchant ce qu'elle a prévu, est une contradiction, et que l'acte par lequel Dieu saurait qu'un fait contingent qu'il ne juge pas à propos de permettre, arriverait s'il le permettait, n'appartient pas à la prescience, mais à la *science moyenne*, dont nous ne sommes nullement obligés d'admettre l'existence ou la possibilité.

En laissant de côté toute cette controverse sur la *science moyenne*, nous reconnaissons que rien ne peut arriver sous l'empire de la divinité, qu'elle ne juge à propos de permettre; la permission du mal physique et du mal moral est donc un fait qu'il est impossible de contester; or, la conciliation d'un fait pareil avec la bonté, la justice, la sagesse et la puissance infinie de Dieu, a été regardée dans tous les siècles comme également embarrassante pour la raison, dans le système de la nécessité et dans celui de la liberté.

Reste donc à savoir si les siècles se sont trompés en portant cet arrêt. Car si la difficulté est la même dans ces

deux systèmes, la permission du mal est un argument sans valeur contre la liberté.

Les défenseurs de la nécessité, pour concilier leur doctrine avec les principes du théisme, sont contraints d'abandonner tous les attributs moraux de la divinité, excepté celui de la bonté ou du désir de procurer le bonheur. A leur avis c'est le seul motif qui ait déterminé Dieu à créer le monde et qui puisse l'inspirer en le gouvernant. Sa justice, sa véracité, sa fidélité dans ses promesses, ne sont que des modifications de sa bonté, des moyens de produire le bonheur, et qui ne se développent que dans la mesure nécessaire pour enfanter ce résultat. La vertu n'est agréable à Dieu, le vice ne lui déplaît qu'autant que la vertu a pour effet naturel de produire le bonheur, et le vice de l'empêcher. Dieu est la véritable cause et le véritable agent de tout mal ainsi que de tout bien moral; mais la fin de tout ce qu'il fait est toujours bonne et toujours la même, et cette fin est de procurer le plus grand bonheur à ses créatures. Il fait le mal pour produire le bien, et ce but sanctifie les plus mauvaises actions qui peuvent y conduire. Toute la méchanceté des hommes étant son ouvrage, elle est bonne à ses yeux comme tout ce qui vient de lui, et il ne peut point ne pas l'approuver.

Cette idée de la nature divine, la seule qui s'accorde avec la doctrine de la nécessité, me paraît beaucoup plus révoltante que la permission du mal dans celle de la liberté. On a dit qu'il ne fallait qu'*un peu de force d'esprit* pour adopter l'union de la nécessité et du théisme; il me semble qu'*un peu d'audace* n'est point inutile pour la professer.

Dans ce système comme dans le tableau allégorique de la doctrine d'Épicure par Cléanthe, la volupté est assise sur le trône, et toutes les vertus font à ses pieds l'humble office de suivantes.

Comme les actes de Dieu ne sauraient avoir pour but son propre bonheur que rien ne peut accroître, et que ses créatures sont susceptibles d'être heureuses, n'est-il pas évident que Dieu doit se complaire au spectacle de leur bonheur et répugner à les voir souffrir? Pourquoi donc a-t-il mis dans leur cœur la méchanceté, l'envie, le besoin de la vengeance, la soif de la tyrannie et de l'oppression? Que les vices qui n'impliquent point une affection malveillante puissent plaire à une telle divinité, on le conçoit; mais assurément la malveillance ne sauraient lui agréer.

Si pour nous faire une idée des attributs moraux de Dieu, nous interrogeons la manière dont il gouverne le monde, les inspirations de notre raison et de notre conscience et la doctrine de la révélation, la justice, la véracité, la fidélité dans les promesses, l'amour de la vertu et la haine du vice, ne paraissent pas moins que la bonté, des attributs essentiels de sa nature.

Dans l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, la bonté est un élément essentiel de la vertu, mais elle n'est pas la vertu tout entière.

Je ne vois pas quels argumens pourraient démontrer que la bonté est un attribut essentiel de Dieu sans démontrer avec une égale force qu'il en est de même des autres attributs moraux, ni quelles objections pourraient s'élever contre l'un de ceux-ci sans tomber du même poids sur celui-là; à moins, toutefois, que la difficulté de les concilier avec la doctrine du fatalisme ne soit considérée comme une raison suffisante pour en dépouiller la divinité.

Pourquoi ne pas imputer à Dieu de fausses déclarations et de fausses promesses, s'il est permis de lui attribuer d'autres espèces de mal moral comme moyens de produire le plus grand bien? Et alors quelle raison nous reste-

t-il pour croire à la vérité de ce qu'il révèle, et à l'infaillibilité de ses promesses?

Supposons toutefois, que par égard pour la doctrine de la nécessité on adoptât cette étrange opinion sur la nature divine, il resterait encore à résoudre une grande difficulté.

Puisqu'on suppose que l'être suprême n'a pas eu d'autre but en créant le monde, et n'en a pas d'autre en le gouvernant que de procurer le plus haut degré de bonheur à ses créatures, comment arrive-t-il que dans un monde qu'une sagesse et une puissance infinie ont créé et gouvernent pour cette fin, il y ait cependant tant de maux de toute espèce?

La solution de cette difficulté nous conduit nécessairement à cette autre hypothèse, que tout le mal moral et physique que nous voyons dans ce monde était une condition indispensable à la production du plus grand bien; d'où il suit inévitablement qu'entre les maux qui existent dans l'univers et la plus grande somme de bonheur, il y avait une connexion fatale et nécessaire que le pouvoir même du Tout-Puissant ne pouvait briser; car il est impossible que la bienveillance conduise jamais à infliger des maux qui ne seraient pas nécessaires.

Mais si l'on admet une fois cette liaison nécessaire entre la plus grande somme de bonheur et tout le mal physique et moral qui est, a été, ou sera, il devient impossible aux yeux mortels de discerner jusqu'où ce mal peut s'étendre et sur quelle tête il peut tomber, et l'on ne saurait deviner ni si cette liaison fatale est temporaire ou éternelle, ni quelle proportion de bonheur elle nous promet.

Quand on nous parle d'un monde créé par un Dieu d'une sagesse et d'une puissance infinies, dans la seule vue de rendre heureuses les créatures qui l'habitent, les

plus ravissantes idées se présentent à l'imagination; on se figure une félicité que rien n'altère et qui n'a ni bornes ni limites. Mais hélas! quand on porte les yeux sur ce meilleur des mondes possibles, et qu'on apprend que non seulement les maux qui l'affligent, mais encore une infinité d'autres que nous ne connaissons pas, sont nécessaires, quel renversement dans les idées qu'on s'était faites, et combien la perspective est rembrunie!

Ces deux hypothèses, dont l'une condamne à l'imperfection le caractère moral de la divinité, et dont l'autre impose des bornes à sa puissance, me paraissent des conséquences également inévitables du système de la nécessité associé au théisme; aussi ont-elles été adoptées par les plus habiles défenseurs de cette doctrine.

Si, pour défendre la liberté, quelques-uns de ses partisans ont témérairement limité la prescience divine, et soulevé par là l'indignation de leurs adversaires, n'ont-ils pas le droit de s'indigner à leur tour de voir les sectateurs du fatalisme limiter, pour le défendre, la perfection morale et la toute-puissance de Dieu?

Considérons maintenant les conséquences légitimes du système qui associe le théisme avec la liberté.

Si l'on demande pourquoi Dieu donne à l'homme une si large permission de pécher, j'avoue que je n'ai rien à répondre, et que je suis obligé de garder le silence. Dieu ne rend pas compte aux hommes des motifs de sa conduite : leur devoir est d'obéir à ses commandements; leur droit ne va pas jusqu'à lui en demander l'explication.

On pourrait, il est vrai, former des hypothèses; mais puisque nous avons de bonnes raisons de croire que Dieu ne fait rien qui ne soit juste, il nous sied mieux encore de confesser notre ignorance et de reconnaître que les fins et les motifs de sa providence nous échappent et

sont peut-être hors de la portée de l'entendement humain. Nous ne pouvons pénétrer assez loin dans les conseils du Tout-Puissant pour connaître toutes les raisons qui ont décidé celui de qui tout procède et à qui tout appartient, à créer autre chose que des machines soumises à son impulsion, et à se donner en nous des serviteurs et des enfants qui, en obéissant à ses ordres, peuvent s'élever au comble de la gloire et de la félicité, mais qui peuvent aussi se rendre coupables et encourir de justes châtiments en les négligeant. Dans cette détermination souveraine, Dieu ne nous paraît pas moins terrible dans sa justice, qu'aimable dans sa bonté.

Mais comme il ne dédaigne pas de soumettre sa conduite envers les hommes à leur jugement quand on en accuse l'équité, le respect ne nous interdit point d'embrasser sa cause, et de défendre contre ceux qui le nient le plus glorieux de ses attributs, je veux dire cette perfection morale dont le reflet est encore assez brillant pour constituer la gloire et la perfection de l'homme.

Observons d'abord que le mot *permettre* a deux significations différentes; il veut dire tantôt *ne pas faire défense*, et tantôt *ne pas empêcher de vive force*. Dans le premier sens Dieu ne permet jamais le péché : sa loi fait défense de commettre le mal; tout dans ses préceptes, tout dans son gouvernement tend à décourager le vice et à susciter la vertu; mais il n'emploie pas toujours la force pour empêcher le mal : là est le fondement de l'accusation qu'on porte contre sa justice; ne pas empêcher le mal, dit-on, équivaut à le vouloir, équivaut à le causer directement.

Comme cette assertion est dénuée de preuves, et fort éloignée d'être évidente par elle-même, il suffirait assurément de la nier en attendant qu'elle fût démontrée; mais, pour ne pas nous en tenir à cette réponse négative, nous

observerons d'abord que les seuls attributs moraux qu'on puisse regarder comme incompatibles avec la permission du mal, sont la bonté et la justice. Or, comme les défenseurs de la nécessité, qui mettent en avant cette assertion, soutiennent que la bonté est le seul attribut moral essentiel à la divinité et le principe unique de tous ses actes, il faut qu'ils accordent, pour être conséquents, que non seulement la bonté parfaite n'est point incompatible avec le fait de vouloir et à plus forte raison de ne pas empêcher directement le mal, mais encore que cette bonté peut être un motif suffisant pour le vouloir et le produire.

Il est donc superflu, quand on dispute avec eux, de prouver que la permission du mal n'est point incompatible avec la bonté divine, puisque tout leur système serait renversé si cette incompatibilité existait.

Si le fait de causer le mal moral et d'en être le véritable auteur est tout-à-fait compatible avec une parfaite bonté, comment pourrait-il en être autrement du fait de ne pas l'empêcher?

La tâche que ces philosophes ont à remplir, c'est de prouver que la permission du mal est incompatible avec la justice; qu'ils donnent cette démonstration; nous sommes tout disposés à nous laisser convaincre.

Mais nous ne voyons pas sur quel fondement on pourrait soutenir que la permission du mal est compatible avec la bonté de Dieu, et que cependant elle ne l'est pas avec sa justice.

Si l'on conçoit que Dieu fasse le malheur de ses créatures, bien que son seul plaisir soit de les rendre heureuses, où est la difficulté de concevoir qu'il permette le mal moral, bien que la vertu fasse ses délices? Pour des gens qui pensent que la souffrance est une condition nécessaire du bonheur, qu'y a-t-il d'absurde à croire que la permission

du mal moral peut être la condition indispensable de la vertu ?

Ce qui prouve la justice ainsi que la bonté du gouvernement de Dieu, c'est que ses lois ne sont ni arbitraires ni cruelles, car l'accomplissement de ces lois est le seul moyen de perfectionner notre nature et de la rendre digne du bonheur avenir; c'est que Dieu est toujours disposé à aider notre faiblesse, à secourir notre infirmité et à nous épargner les tentations qui passeraient nos forces; c'est que bien loin d'être prompt à condamner le coupable, et à exécuter le jugement porté contre lui, il souffre long-temps ses iniquités, et lui donne le loisir de rentrer en grâce; c'est qu'il est toujours prêt à se réconcilier avec le pécheur qui se repent; c'est qu'il ne fait point acception des personnes, mais reçoit au nombre de ses serviteurs les hommes de toutes les nations qui le craignent et pratiquent la vertu; c'est qu'il ne demande aux hommes qu'en raison des moyens qu'ils ont reçus; c'est qu'il se plaît dans la miséricorde et ne veut point la mort du pécheur; et qu'ainsi ses châtiments ne dépasseront jamais ni le démérite du coupable ni ce qu'exigent rigoureusement les règles universelles de son gouvernement.

Il y eut dans les anciens temps des hommes qui disaient : « La voie du Seigneur n'est pas équitable. » Le prophète leur fit, au nom de Dieu, cette réponse, qui suffira dans tous les temps pour repousser une pareille accusation : « Ecoute maintenant, ô maison d'Israël : n'est-ce pas ma voie qui est équitable et la tienne qui est inique ? Quand un homme juste s'écartera de sa justice et commettra l'iniquité, en punition de l'iniquité commise, il mourra; mais quand un méchant s'écartera de sa méchanceté, et fera ce qui est juste, il sauvera son ame. O maison d'Israël, n'est-ce pas ma voie qui est équitable et la tienne qui est

inique? Repens-toi et détourne-toi de tes fautes, et ainsi l'iniquité ne sera point ta ruine. Rejette loin de toi les vices par lesquels tu as péché, fais-toi un nouveau cœur et un nouvel esprit; car, pourquoi veux-tu périr, ô maison d'Israël? Je ne prends point plaisir dans la mort de celui qui meurt, dit le seigneur Dieu. »

On a présenté dernièrement un nouvel argument en faveur du fatalisme; je vais le discuter en très peu de mots. On soutient que la faculté de penser est le résultat d'une certaine modification de la matière, et que l'ame n'est autre chose qu'une certaine configuration du cerveau. Or, si l'homme est un être purement matériel, on ne peut nier qu'il ne soit un être purement mécanique; la doctrine de la nécessité est donc une conséquence directe et incontestable de la doctrine du matérialisme.

Pour ceux qui n'adoptent pas la doctrine du matérialisme, cet argument n'est d'aucun poids; pour ceux qui l'adoptent, il ne me semble encore qu'un sophisme.

Jusqu'à présent les philosophes avaient coutume de regarder la matière comme un être inerte et passif, doué de propriétés incompatibles avec la faculté de penser et d'agir. Cependant en voici venir un qui tient un langage tout différent, et qui prouve que nous nous sommes entièrement mépris en adoptant cette opinion. La matière, selon lui, n'a point les propriétés que nous lui supposons; en fait elle n'en possède que deux, l'attraction et la répulsion. Néanmoins il continue de soutenir que puisqu'elle est matière elle ne saurait être qu'un instrument passif, et qu'ainsi la doctrine de la nécessité est une conséquence directe de celle du matérialisme.

Or, c'est en quoi il se trompe. Si la matière est ce que nous la croyons, elle est incapable de penser et d'agir librement; mais si les propriétés dont nous tirons cette conséquence

sont chimériques, comme notre philosophe croit l'avoir prouvé, si elle est douée des pouvoirs d'attraction et de répulsion, et n'exige pour penser raisonnablement qu'une certaine configuration, alors il est impossible de prouver que la même configuration ne puisse lui donner la faculté d'agir avec raison et liberté. Si on peut absoudre la matière du reproche de solidité, de passiveté et d'inertie, si on peut la relever assez dans notre estime pour que nous consentions à l'identifier avec cette classe d'êtres que nous appelons *spirituels* ou *immatériels*, à quel titre pourrait-on la condamner à rester un être mécanique, un pur instrument? A-t-on le droit d'écarter d'abord la solidité, la passiveté et l'inertie pour rendre la matière capable de penser, et de rappeler ensuite ces qualités pour la rendre incapable d'agir?

Loin donc de donner une base à la doctrine de la nécessité, le matérialisme ainsi compris ne lui prête aucun appui.

Je dirai, en terminant cet Essai, qu'il faut en toutes choses éviter les extrêmes; notre faiblesse nous y pousse incessamment, et presque toujours nous n'échappons à l'un que pour tomber dans l'autre.

Il n'en est point de plus dangereux que d'exalter trop haut, ou de ravaler trop bas, les facultés de l'esprit humain.

En tombant dans l'un de ces extrêmes, nous nous livrons à un coupable orgueil; nous perdons le sentiment de notre dépendance du créateur; nous nous aventurons dans des tentations qui passent nos forces. En tombant dans l'autre, nous brisons dans notre ame les ressorts de l'activité et de la vertu; nous nous exposons à croire que, ne pouvant rien, nous n'avons rien à faire, et que le mieux est de nous abandonner passivement au courant de la nécessité.

Quelques hommes de bien, s'imaginant que pour extirper l'orgueil et la vanité de notre ame, on ne pouvait trop rabaisser nos facultés actives, nous ont dépouillés, par zèle religieux, de toute activité; d'autres, dans le même but, ont accablé la raison humaine de leurs dédains, et pour faire briller d'un plus vif éclat le flambeau de la révélation, ont cherché à éteindre en nous celui de la nature.

Ces armes, inventées pour défendre la religion, sont maintenant employées pour la détruire, et ce qu'on regardait comme le boulevart de l'orthodoxie est devenu le plus ferme rempart de l'athéisme et de l'incrédulité.

Les athées sont venus au secours des théologiens; ils les aident à dépouiller l'homme de toute puissance, mais c'est pour détruire toute obligation morale et tout sentiment du juste et de l'injuste; ils les aident à humilier l'intelligence humaine, mais c'est pour établir un scepticisme absolu.

Dieu, par pitié pour la race humaine, a voulu qu'aucun système ne pût étouffer en nous le sentiment de notre faute et de notre démérite quand nous faisons mal, ni la paix et le contentement de notre conscience quand nous faisons bien; les opinions spéculatives ne peuvent pas davantage ébranler notre confiance au témoignage des sens, à celui de la mémoire, à celui de la raison; et toutefois, il est impossible de ne pas blâmer ces audacieuses doctrines qui viennent lutter contre les sentiments naturels de l'esprit humain, et tendent du moins à les affaiblir si elles ne peuvent les abolir entièrement.

Il n'y a pas lieu de craindre que ni le fatalisme ni le scepticisme modifient beaucoup la conduite des hommes, en ce qui touche les intérêts de cette vie. Il serait à désirer que la partie de cette conduite qui touche aux intérêts de la vie à venir fût aussi inaccessible à leur influence.

Dans le siècle où nous vivons, nous voyons les uns soutenir le fatalisme avec zèle, et les autres, avec un zèle égal, défendre la liberté. Qui ne croirait que des convictions si contraires, et qui touchent de si près à la pratique, vont produire des conduites diamétralement opposées? Il n'en est rien pourtant: dans les affaires communes de la vie, les partisans des deux systèmes agissent de la même manière.

Le fataliste délibère, se résout et engage sa foi; il se trace un plan de conduite et le poursuit avec vigueur et sagesse; il exhorte et commande, et regarde comme responsables de leur conduite ceux qui ont reçu de lui quelque mandat; comme tous les autres, il blâme les hommes qui le trompent et lui manquent de parole; il est des actions, il est des caractères qu'il déclare honnêtes et qu'il approuve; il en est d'autres qu'il désapprouve et qu'il accuse; non moins que personne il ressent les injures; non moins que personne il se montre reconnaissant des bienfaits.

Si un accusé alléguait la doctrine de la nécessité pour s'excuser d'un meurtre, d'un vol, d'une friponnerie, de la plus petite négligence volontaire dans l'accomplissement d'un devoir, le juge le plus fataliste rirait d'une telle défense; cette fin de non recevoir ne serait pas même une circonstance atténuante à ses yeux.

En de tels cas, le fataliste voit clairement qu'il serait absurde de ne pas agir et juger comme si les hommes étaient des agens libres. Il tombe donc dans la même inconséquence que le sceptique, qui, lorsqu'il se mêle aux affaires du monde, se voit condamné, pour n'être point absurde, à agir et à juger comme le reste des hommes.

En supposant donc qu'en ce qui touche la morale et la religion la doctrine de la nécessité n'exerçât pas plus d'influence sur le fataliste qu'en ce qui concerne ses inté-

rêts proprement dits, elle ne pourrait lui être bien funeste. Mais on n'en peut dire autant si elle prend sur lui assez d'empire pour le jeter dans l'insouciance morale, et lui faire espérer qu'elle l'absoudra devant Dieu. Que ceux qui en sont là réfléchissent un peu, et voient s'ils admettraient leurs domestiques à présenter cette excuse, quand ils ont trompé leur confiance et négligé leurs ordres.

L'évêque Butler, dans son *Traité de l'analogie*, a écrit un excellent chapitre sur *la nécessité considérée dans son influence sur la pratique*. Nous recommandons ce chapitre à ceux qui ont de l'inclination pour la doctrine du fatalisme.

ESSAI V.

DE LA MORALE.

CHAPITRE I.

DES PREMIERS PRINCIPES DE LA MORALE.

Il en est de la morale comme des autres sciences, elle doit avoir ses premiers principes, autrement tout raisonnement moral serait impossible.

Dans toutes les sciences qui ne sont point étrangères à la controverse, il est utile de séparer les premiers principes des conséquences qui en ont été déduites. Les premiers principes sont le fondement de l'édifice; les conséquences sont l'édifice lui-même; et toutes les parties de l'édifice que les premiers principes refusent de porter doivent infailliblement s'écrouler.

Dans toute croyance rationnelle, la chose crue est un premier principe ou une conséquence légitime d'un premier principe. Si l'on dispute sur les conséquences, c'est aux règles du raisonnement, invariablement fixées depuis Aristote, qu'il faut en appeler; mais si la controverse s'établit sur un premier principe, la cause tombe sous une autre juridiction, et doit être portée au tribunal du sens commun.

Nous avons dit ailleurs [1] à quels signes on peut dis-

[1] *Essais sur les facultés intellectuelles*, Essai VI, chap. IV.

tinguer les décisions légitimes des décisions erronées du sens commun : nous renvoyons nos lecteurs aux règles que nous avons posées sur cette matière; nous nous bornerons à rappeler ici que l'évidence des premiers principes n'étant pas de même nature, et devant s'apprécier d'une autre manière que celle des conséquences, il est indispensable dans toute controverse de constater d'abord auquel de ces deux ordres de vérités appartient la proposition que l'on examine. Tant que cette distinction n'est pas faite, l'esprit cède au penchant de demander la preuve de tout ce qu'il juge à propos de nier. Il va plus loin, il la cherche, et s'égare dans des raisonnements qui ne sauraient être concluants. Car toutes les fois qu'on essaie de démontrer par des arguments directs une vérité évidente par elle-même, on est condamné à prendre pour prémisses la chose même qu'il s'agit de prouver ou quelqu'autre vérité qui n'est pas plus évidente; et de la sorte, au lieu de donner plus d'autorité à la vérité qu'on veut établir, on la rend suspecte et douteuse à ceux qui n'avaient jamais songé à la contester.

Je me propose donc de signaler dans ce chapitre quelques-uns des premiers principes de la morale, sans prétendre à en donner une énumération complète.

Les principes que je vais poser se rapportent ou à la vertu en général, ou aux vertus particulières, ou aux conflits qui paraissent s'élever quelquefois entre des vertus différentes. Je commencerai par ceux de la première espèce.

1° Il y a certaines choses dans la conduite humaine qui méritent l'approbation et la louange, certaines autres, le blâme et la punition; et les différentes actions qui méritent l'un ou l'autre, le méritent à différents degrés.

2° Ce qui n'est point volontaire ne peut mériter ni le blâme, ni l'approbation morale.

3° Ce qui dérive d'une nécessité inévitable peut être agréable ou désagréable, utile ou nuisible, mais ne saurait être l'objet ni du blâme, ni de l'approbation morale.

4° On peut être coupable en omettant ce qu'on devait faire, comme en faisant ce qu'on devait éviter.

5° Nous ne devons négliger aucun des moyens qui sont à notre disposition pour connaître notre devoir. Voici quels sont ces moyens: donner l'attention la plus sérieuse à notre instruction morale; observer ce que nous approuvons et ce que nous désapprouvons, tant dans la conduite des personnes avec qui nous vivons que dans celle des hommes dont l'histoire nous retrace les actions; réfléchir souvent, dans les heures où notre raison est calme et notre cœur libre de toute passion, sur les circonstances de notre conduite passée, afin d'y démêler le bien et le mal que nous avons fait, et de chercher quelle conduite meilleure nous aurions pu tenir; délibérer avec impartialité sur notre conduite future, en appréciant, autant qu'il est possible de les prévoir, les occasions de bien faire et les tentations de mal faire que nous rencontrerons; avoir toujours présent à l'esprit ce principe éminemment vrai, que comme la vertu est ce qui constitue la véritable dignité et la véritable gloire de l'homme, de même la connaissance de son devoir est pour chacun de nous, dans toutes les situations de la vie, la première et la plus importante des connaissances.

6° Le devoir une fois connu, notre affaire la plus sérieuse doit être de l'accomplir et de fortifier notre ame contre les tentations qui pourraient nous en détourner. Les moyens d'y parvenir sont : d'entretenir en nous un

sentiment vif et toujours présent de la beauté de la vertu et de la laideur du vice, du bonheur actuel et des récompenses futures que l'une nous assure, et des conséquences funestes que l'autre entraîne à sa suite dans cette vie et au delà; d'avoir toujours les yeux fixés sur les plus beaux modèles de vertu que l'histoire et le monde dans lequel nous vivons nous présentent; de contracter et de fortifier en nous la double habitude de soumettre les passions à l'empire de la raison, et de rester inébranlablement fidèles aux résolutions que nous avons prises concernant notre conduite; d'éviter les occasions de mal faire que nous pouvons fuir sans faiblesse; et quand l'heure de la tentation est arrivée, d'implorer l'appui du Dieu qui nous a créés.

Ces principes concernant la vertu et le vice en général sont d'une évidence immédiate aux yeux de tout homme qui porte une conscience et qui a pris la peine de développer en lui cette faculté. Je passe à d'autres principes qui ont une portée moins étendue.

1° Nous devons préférer un plus grand bien, fût-il éloigné, à un moindre; et un moindre mal à un plus grand.

N'eussions-nous point de conscience, l'intérêt bien entendu suffirait pour nous dicter cette règle de conduite. Nous ne pouvons nous empêcher de blâmer l'homme qui la néglige; il mérite de perdre le bien qu'il dédaigne, et de souffrir le mal qu'il attire imprudemment sur sa tête.

Nous avons déjà dit que les anciens moralistes, imités en cela par quelques modernes, avaient essayé de déduire toute la morale de ce principe. Nous avons ajouté qu'en calculant avec exactitude la valeur des différentes espèces de biens et de maux, sous le rapport composé de leur

intensité, de leur dignité, de leur durée et du pouvoir que nous avons sur eux, le résultat de ce calcul conduisait à la pratique de toutes les vertus; et d'abord, d'une manière directe, à celle de l'empire de soi, de la prudence, de la tempérance et du courage; puis ensuite, indirectement, à celle de la justice, de l'humanité et de toutes les vertus sociales, dès que l'influence de ces vertus sur notre bonheur a été bien comprise.

Quoique ce principe ne soit pas le plus noble qui puisse diriger notre conduite, il a cependant cet avantage, qu'il est intelligible aux hommes les plus ignorants, et qu'il conserve de l'ascendant sur les plus corrompus.

Quelque peu développé ou quelque perverti que puisse être le jugement moral, nul homme ne saurait être indifférent à son propre bonheur. Alors même qu'il est devenu insensible à tout mobile plus élevé, son intérêt continue de le toucher; et bien qu'une conduite exclusivement inspirée par ce motif mérite mieux l'épithète de *prudente* que celle de *vertueuse*, toujours est-il que cette prudence, estimable en elle-même, l'est encore davantage par son incompatibilité avec le vice, et par l'espèce de fraternité qui l'unit à la vertu, dont elle rend bon témoignage auprès de ceux qui ont l'oreille fermée à toute autre recommandation.

Qu'un homme soit d'abord porté par l'intérêt bien entendu à faire son devoir, il trouvera bientôt des raisons d'aimer la vertu pour elle-même et de la pratiquer au nom d'un motif plus élevé.

Je ne saurais donc approuver les moralistes qui repoussent tous les secours que l'intérêt personnel peut prêter à la vertu. Dans la condition présente de la nature humaine, ils ne sont point inutiles aux bons, et ils offrent le seul moyen de retirer les méchants de l'abîme.

2° Nous devons nous conformer dans notre conduite aux intentions de la nature, telles qu'elles se révèlent dans notre constitution.

L'auteur de notre être ne nous a pas seulement donné le pouvoir d'agir dans les limites d'une sphère déterminée, il a mis en nous des principes d'action de différentes espèces, pour nous diriger dans l'usage de ce pouvoir.

En examinant la constitution des diverses espèces d'animaux et particulièrement les principes d'action dont la nature les a pourvus, nous découvrons sans peine à quel genre de vie elle les a destinés. Chaque espèce suit la pente de sa constitution, et remplit son rôle sans y penser et sans avoir l'intention d'obéir aux décrets de la providence. Seul, de tous les habitants de ce monde, l'homme est capable d'observer sa constitution, de découvrir à quelle espèce de vie elle le destine, et d'agir d'une manière conforme ou contraire à cette destination; lui seul est capable de céder volontairement aux inspirations de sa nature ou de se mettre en révolte contre elle.

En traitant des principes d'action qui sont dans l'homme, j'ai fait voir que si ses instincts naturels et ses appétits physiques étaient admirablement combinés pour la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce, ses désirs, ses affections et ses passions, tant qu'ils n'étaient point dépravés par des habitudes vicieuses ni soustraits à la surveillance des principes régulateurs, ne l'étaient pas moins merveilleusement pour la vie rationnelle et sociale. On peut dire de toute action vicieuse qu'elle est contre nature, car toute action semblable procède du développement exagéré, incomplet ou perverti d'un principe naturel d'action; toute action vertueuse, au contraire, est en harmonie avec les principes de la nature humaine, dans leur développement légitime.

Les Stoïciens disaient que la vertu consiste à agir *conformément à la nature;* et quelques-uns, avec plus d'exactitude, *conformément à la nature humaine en tant qu'elle est supérieure à celle des bêtes*. La conduite des bêtes est conforme à leur nature, et elle n'est cependant ni vertueuse ni vicieuse. La conduite d'un agent moral ne peut être conforme à sa nature à moins qu'elle ne soit vertueuse. La conscience, cette faculté que tout homme porte en soi, est la loi de Dieu écrite dans notre cœur : quiconque la viole agit contre sa nature, et se sent condamné par elle.

Rien ne se montre plus à découvert que l'intention de la nature dans les différents principes qu'elle a mis en nous. Dans le désir du pouvoir, de la connaissance et de l'estime, dans les affections qui nous attachent à nos enfants, à nos proches, à notre patrie, dans la reconnaissance pour les bienfaits, dans la pitié pour le malheur, et jusque dans l'émulation et le ressentiment, cette intention se révèle avec une clarté parfaite. Il n'est pas moins évident que la raison et la conscience nous ont été données pour gouverner les principes inférieurs, et les faire conspirer à l'exécution d'un plan de vie régulier qu'il appartient également à ces facultés de concevoir.

3° Nul homme n'a été mis au monde pour lui seul. Tout homme doit donc se considérer comme un membre de la grande société humaine et des sociétés subordonnées auxquelles il appartient plus particulièrement, telles que sa patrie, sa province, le cercle de ses amis et de sa famille, et faire le plus de bien et le moins de mal possible à ces différentes sociétés.

Cet axiome conduit directement à la pratique des vertus sociales, et indirectement à l'empire de soi-même, instrument indispensable à l'accomplissement des devoirs sociaux.

4° Nous devons agir envers autrui de la même manière que nous jugeons qu'il devrait agir envers nous, s'il était à notre place et nous à la sienne; ou pour mettre la même vérité sous une forme plus générale : nous devons pratiquer ce que nous approuvons, et éviter ce que nous désapprouvons dans les autres, quand les circonstances sont identiques.

Si le juste et l'injuste dans la conduite des agents moraux n'est point une chimère, il doit être le même dans des circonstances identiques.

Tous les hommes sont égaux devant Dieu, et tous rendront le même compte de leur conduite; car sa justice ne fait point acception des personnes. Tous les hommes sont pareillement égaux, en qualité de membres de la grande société humaine. Les devoirs qui s'attachent au rang, à la place, aux différentes relations sociales, sont les mêmes pour tous dans les mêmes circonstances.

Si nous discernons mal ce que nous devons aux autres, ce n'est point faute de lumières, mais de bonne foi et d'impartialité. Nous sommes très clairvoyants sur ce que les autres nous doivent; lorsqu'on nous fait injure, lorsqu'on nous traite mal, nous le voyons à merveille, et nous en éprouvons du ressentiment. Si donc nous employons une mesure pour apprécier ce que nous devons à autrui, et une autre pour apprécier ce qu'on nous doit, c'est notre peu de bonne foi qu'il faut en accuser. La maxime que, si les hommes doivent toujours juger avec impartialité ils le doivent surtout en ce qui touche leur conduite morale, est évidente de soi-même pour tout être intelligent. L'homme qui se déclare offensé lorsqu'on fait injure à sa personne, à sa propriété, à sa réputation, prononce son arrêt de condamnation s'il agit de même envers son prochain.

S'il n'est point de règle de conduite dont la légitimité soit plus évidente pour tout homme qui a une conscience, il n'en est point qui soit d'une application plus universelle et qui mérite mieux l'éloge que l'Écriture en fait, quand elle l'appelle *la loi et les prophètes.*

Elle comprend en elle toutes les règles de la justice sans exception. Il n'est point de devoir d'homme à homme qu'elle n'embrasse, tant ceux qui dérivent des rapports durables du père à l'enfant, du maître au serviteur, du magistrat à l'administré, du mari à la femme, que ceux qui naissent des rapports plus transitoires du riche au pauvre, du vendeur à l'acheteur, du débiteur au créancier, du bienfaiteur à l'obligé, de l'ami à l'ami. Elle enferme tous les devoirs de charité et d'humanité, et même ceux de courtoisie et de politesse.

Il y a plus, je crois qu'on peut l'étendre sans lui faire violence aux devoirs envers soi-même. Si tout homme juge la prudence, la tempérance, le courage et l'empire de soi dignes d'approbation dans les autres, il doit comprendre que ces vertus le sont également en lui, et qu'il doit les pratiquer dans les mêmes circonstances.

En somme, quiconque obéirait invariablement à cette règle ne s'écarterait jamais du sentier du devoir que par erreur de jugement; et comme elle lui dirait aussi qu'il est de son devoir, comme de celui de tous les hommes, de ne rien épargner pour éclairer son jugement, ses erreurs ne seraient jamais l'effet de la négligence, mais toujours de l'impossibilité de s'éclairer.

Cet axiome suppose dans l'homme la faculté de distinguer le bien et le mal dans la conduite; il suppose également que cette faculté est très clairvoyante quand elle s'applique à des cas où nous ne sommes point intéressés, mais qu'elle est sujette à d'étranges aveuglements dans la

supposition contraire. En effet, l'intérêt personnel nous dispose à exagérer les torts qu'on peut avoir à notre égard, quand nous les jugeons directement; mais en nous mettant à la place de l'offenseur, et en le mettant à la nôtre, l'illusion s'évanouit, et l'injure est ramenée à ses justes proportions.

5°. Pour quiconque croit à l'existence, aux perfections et à la providence de Dieu, l'obligation de l'honorer et de lui obéir est d'une évidence immédiate. La connaissance de Dieu et de ses ouvrages ne démontre pas seulement à tout être intelligent la légitimité de nos devoirs envers lui, elle communique à chacun de nos devoirs, sans exception, le caractère et l'autorité d'une loi divine.

Il y a une troisième classe d'axiomes moraux qui déterminent à laquelle de deux vertus nous devons accorder la préférence, lorsqu'une apparente opposition semble exister entre les actions qu'elles nous prescrivent.

En considérant uniquement les différentes vertus comme des dispositions de l'esprit ou des déterminations de la volonté d'agir conformément à une certaine règle générale, il ne peut y avoir entre elles aucune opposition; elles vivent ensemble en parfaite harmonie, se prêtent un secours et un éclat mutuels, sans contradiction possible, et, prises ensembles, constituent une règle de conduite uniforme et conséquente. Mais il n'en est pas ainsi des actions particulières que les différentes vertus peuvent prescrire : ici l'opposition est possible. Ainsi, le même homme peut être, dans son cœur, généreux, reconnaissant et juste : ces dispositions se fortifient et ne peuvent jamais s'affaiblir l'une l'autre; et cependant il arrive souvent que la justice nous défende ce que la générosité et la reconnaissance nous inspirent.

Qu'en pareil cas la générosité doive constamment le céder à la reconnaissance, et toutes les deux à la justice, c'est une vérité évidente par elle-même; c'en est une autre, tout aussi manifeste, que la bienfaisance envers ceux qui ne souffrent point doit le céder à la compassion envers ceux qui souffrent; c'en est une troisième enfin, que les bonnes œuvres doivent passer avant la prière, parce que Dieu aime mieux *la miséricorde que les sacrifices*.

A côté de ces vérités s'en élève une autre qui n'est pas moins évidente; c'est que les actes mêmes qui doivent être sacrifiés lorsqu'il y a concurrence, sont ceux qui ont le plus de valeur intrinsèque. Ainsi, la générosité est une vertu plus élevée que la pitié, la pitié est une vertu plus élevée que la reconnaissance, la reconnaissance est une vertu plus élevée que la justice.

J'appelle *premiers principes* les différentes vérités que je viens d'énumérer, parce qu'elles me paraissent posséder l'évidence intuitive et irrésistible qui caractérise les principes de cette espèce. Je puis les exprimer d'une autre manière, citer à l'appui des exemples et des autorités, peut-être même en réduire la liste; mais je ne saurais les résoudre dans d'autres principes plus évidents; je trouve, de plus, que les meilleurs raisonnements moraux des auteurs anciens ou modernes, payens ou chrétiens, que je connais, reposent tous, sans exception, sur l'une ou sur plusieurs de ces vérités.

Nous ne saisissons l'évidence des axiomes mathématiques que quand nous sommes arrivés à un certain degré de maturité et d'intelligence; il faut qu'un enfant se soit élevé aux conceptions générales de la *quantité*, du *plus* et du *moins*, de l'*égalité*, de la *somme* et de la *différence*, et qu'il ait acquis l'habitude d'apprécier ces rapports dans les choses réelles, pour qu'il puisse percevoir l'évidence

de l'axiome mathématique que *des quantités égales ajoutées à des quantités égales donnent des sommes égales.*

Il en est de même du jugement moral ou de la conscience; Dieu en a mis la semence dans notre ame; mais le fruit n'en sort et ne s'élève à la maturité que par degrés. Quand nous sommes capables de considérer les actions d'autrui et de réfléchir sur les nôtres avec calme et sans passion, nous commençons à démêler les qualités du *juste* et de *l'injuste*, et à sentir en nous les sentiments de l'approbation et de la désapprobation morale.

Ces sentiments sont faibles d'abord; les passions et les préjugés les étouffent aisément; ils ne résistent pas à l'autorité. Mais à l'aide de l'exercice et du temps, le jugement s'affermit et gagne de la vigueur en morale comme en autre chose; nous commençons à distinguer les inspirations de la passion de celles de la raison, et à remarquer qu'il n'est pas toujours sûr de s'en rapporter à l'opinion d'autrui; la nature nous enhardit à juger par nous-mêmes, comme elle nous inspire le courage de marcher sans lisières.

Il y a l'analogie la plus frappante entre le développement du corps et celui des différentes facultés de l'esprit. L'un et l'autre sont l'ouvrage de la nature, mais l'un et l'autre peuvent être accélérés ou retardés par l'éducation. Il est naturel à l'homme de marcher, de courir, de sauter; mais si on tenait ses membres enchaînés depuis le moment qu'il vient au monde, il n'aurait aucune de ces facultés. Il n'est pas moins naturel à l'homme, élevé au milieu de la société et accoutumé à juger ses actions et celles des autres, de percevoir le bien et le mal dans la conduite humaine, et pour lui, l'évidence des principes que j'ai énumérés est immédiate; mais il peut exister des hommes si étrangers à toute espèce de réflexion et de ju-

gement, si exclusivement bornés à la satisfaction de leurs appétits animaux, qu'ils ne s'élèvent point à la perception du bien et du mal dans la conduite; tout comme il y en a certainement qui n'ont ni les conceptions ni le jugement nécessaire pour comprendre les axiomes de la géométrie.

Toute la conduite morale découle si naturellement et d'une manière si immédiate des principes que nous avons énumérés, qu'il suffit à l'homme le plus borné, pour connaître son devoir, de le vouloir. Le sentier du devoir est si bien tracé, qu'un cœur droit qui le cherche court peu de chances de s'égarer. Il devait en être ainsi puisque tous les hommes sont appelés à y marcher. Il y a sans doute quelques cas difficiles qui prêtent à la controverse; mais ils se présentent rarement dans la pratique, et quand la chose arrive, le savant n'a guère d'avantage sur l'ignorant; car l'ignorant qui fait de son mieux pour discerner son devoir, et qui agit selon ses lumières, est irréprochable devant Dieu et devant les hommes : il peut se tromper, mais il ne saurait être coupable.

CHAPITRE II.

DES SYSTÈMES DE MORALE.

Si la connaissance du devoir est pour tous les hommes d'un accès aussi facile que nous l'avons dit dans le chapitre précédent, à peine paraît-elle mériter le nom de science, et il semble que la morale soit la chose du monde la plus inutile à enseigner.

Comment se fait-il donc qu'il existe de vastes et savants

systèmes de philosophie morale, de droit naturel et de droit des gens; et d'où vient que dans les temps modernes, plusieurs universités ont institué des chaires publiques pour l'enseignement de ces diverses branches de la connaissance?

Si je ne m'abuse, ces deux faits ne sont point inconciliables, et l'on peut concevoir l'utilité des recherches sur la morale et la nécessité de l'enseigner, sans nier la naturelle évidence de ses principes aux yeux de tous les hommes.

Ainsi, malgré ce que j'ai dit, je suis loin de regarder l'enseignement de la morale comme inutile. Les hommes peuvent ignorer jusqu'à la fin de leur vie les vérités les plus évidentes, et, jusqu'à la fin de leur vie, entretenir dans leur esprit les absurdités les plus grossières. L'expérience prouve que c'est ce qui arrive souvent pour des choses indifférentes; à plus forte raison devons-nous craindre un pareil malheur dans des matières où l'intérêt, la passion, le préjugé et l'exemple, semblent concourir pour pervertir le jugement.

Les vérités les plus frappantes exigent encore pour être saisies une certaine maturité de jugement, et ce qui le prouve, c'est qu'il n'est pas d'absurdité qu'on ne parvienne à persuader aux enfants. Or, l'âge n'est pas la seule chose qui mûrisse notre jugement; il se forme surtout en s'exerçant long-temps sur des objets d'une nature semblable ou analogue.

Le jugement, même dans les choses d'une évidence immédiate, exige une conception précise et assurée de l'objet qu'il apprécie. Or, le propre de nos conceptions est d'être d'abord obscures et indécises. Elles ne deviennent très nettes et très déterminées que quand nous avons contracté l'habitude de l'attention; et cette habitude de-

mande un effort d'intelligence qui contrarie quelques-uns de nos principes animaux. L'amour de la vérité commande cet effort, mais d'une voix paisible, que la voix plus haute de la passion étouffe souvent, et que n'écoutent pas toujours notre paresse et notre légèreté. C'est ainsi qu'une foule de choses nous demeurent inconnues, qu'il nous suffirait d'ouvrir les yeux pour apercevoir.

Les hommes les plus instruits doivent en grande partie leur science, même dans les choses les plus triviales, à l'éducation et à l'enseignement, et plus encore à l'habitude qu'on leur a fait prendre d'exercer leurs facultés naturelles, qui auraient bien pu demeurer endormies si on ne les avait pas éveillées.

Je suis tenté de croire que si l'on pouvait élever un homme dans un isolement absolu de ses semblables, à peine remarquerait-on en lui quelques symptômes de jugement et de raisonnement moral. Ses actions n'auraient d'autre loi que ses appétits et ses passions, la réflexion n'y aurait aucune part, et il ne pourrait se perfectionner en observant la conduite des êtres semblables à lui.

Sans la chaleur et l'humidité, la force végétative que recèle la semence demeurerait toujours endormie. Peut-être aussi les facultés rationnelles et morales de l'homme sommeilleraient-elles éternellement sans l'instruction et l'exemple; et cependant ces facultés sont le plus noble élément de la constitution humaine, comme la force végétative le plus noble de la plante.

C'est probablement en réfléchissant sur la conduite des autres et en observant quels sont ceux de leurs actes qui excitent notre approbation, et quels sont ceux qui soulèvent notre mépris, que nous acquérons nos premières idées morales. Ces sentiments naissent aussi naturellement de notre faculté morale que les sensations du

doux et de l'amer de notre faculté de goût ; ils ont comme elles leurs objets propres et spéciaux. Mais la plupart des actions humaines sont d'une nature mixte, et prennent divers aspects, selon le côté par lequel on les regarde. Une prévention pour ou contre l'agent suffit pour fausser notre opinion. Pour distinguer le bien du mal et pour porter sans partialité un jugement clair et équitable, beaucoup d'attention et de bonne foi sont nécessaires. C'est ici que les lumières de l'instruction sont précieuses, et qu'elles peuvent être d'une grande utilité.

Celui-là ne connaît guère la nature de l'homme, qui ne voit pas que la semence de la vertu dans notre cœur ressemble à celle de la plante dans un sol sauvage ; qu'elle demande d'abord des soins et de la culture, jusqu'à ce qu'elle soit assez développée pour subsister par sa propre énergie.

Si l'on s'y prend à temps pour réprimer en nous les déréglements de la passion et de l'appétit, et nous imprimer de bonnes habitudes ; si l'on nous anime au bien par de bons exemples, et qu'on nous détourne du mal en nous montrant les mauvais sous leur vrai jour ; si l'on fixe notre attention sur les préceptes de la sagesse et de la vertu, à mesure que notre esprit est capable de les concevoir, notre intelligence, ainsi cultivée, distinguera presque toujours avec facilité, et sans le secours du raisonnement, ce qui est bien de ce qui est mal.

La plupart des hommes ne reçoivent qu'une bien faible partie de cette culture en temps utile, et ce qu'on leur en donne est en général très maladroitement administré ; ce qui permet aux mauvaises habitudes de s'enraciner, et laisse aux fausses notions de plaisir, d'honneur et d'intérêt toute facilité pour prendre pied dans l'intelligence et s'en emparer. De là vient que le plus grand nom-

bre fait si peu d'attention à ce qui est juste et honnête, consulte si rarement sa conscience, et l'a si faiblement développée que ses décisions sont presque toujours vagues et indécises. Si donc un esprit mûr, dégagé de préjugés et accoutumé à apprécier la moralité des actions humaines, est immédiatement frappé de l'évidence des vérités morales, il ne s'ensuit pas que l'enseignement de la morale soit inutile à l'enfance, ni qu'elle ne puisse être très profitable même à l'âge mûr.

L'histoire des temps passés nous montre, que des nations parvenues à un très haut degré de civilisation et très avancées dans un grand nombre de sciences et d'arts, peuvent entretenir, pendant des siècles, les plus grossières erreurs, non seulement sur Dieu et sur le culte qui lui est dû, mais encore sur les devoirs de l'homme envers ses semblables, et particulièrement sur ceux auxquels il est tenu envers ses enfants et ses serviteurs, les hommes d'une nation étrangère ou ennemie, et ceux qui professent des opinions religieuses qui ne sont pas les siennes.

Des erreurs semblables avaient tellement obscurci les premiers principes de la religión et de la morale parmi les hommes, et s'étaient tellement enracinées par l'effet d'une longue possession, qu'une lumière surnaturelle était devenue nécessaire pour les dissiper. Le but de la révélation n'a pas été de remplacer mais de secourir nos facultés naturelles; et je ne doute pas que l'attention donnée aux vérités morales, dans les différents systèmes philosophiques dont j'ai parlé, n'ait beaucoup contribué à corriger les erreurs et les préjugés des premiers âges, et ne puisse continuer à produire le même effet dans les temps à venir.

On ne doit pas s'étonner de voir de pareils systèmes remplir de gros volumes, car si les principes généraux de

la morale sont simples et peu nombreux, ils s'appliquent à toutes les parties de la conduite humaine, et la suivent dans toutes les conditions, dans toutes les relations, dans tous les actes de la vie. Ils tracent des règles au magistrat et au citoyen, au maître et au serviteur, au père et à l'enfant, à l'indigène et à l'étranger, à l'ami et à l'ennemi, à l'acheteur et au vendeur, à l'emprunteur et au prêteur; toute créature humaine est soumise à leur autorité dans ses actions, dans ses paroles, et même dans ses pensées. On peut sous ce rapport comparer ces principes aux lois du mouvement dans le monde matériel, lesquelles, quoique simples et peu nombreuses, réglent cependant une quantité innombrable d'opérations diverses dans toutes les parties de ce vaste univers.

C'est quand nous suivons les lois du mouvement à travers la diversité de leurs effets que la beauté de ces lois se manifeste à nous de la manière la plus éclatante. De même, les principes moraux ne nous paraissent jamais d'une sainteté et d'une beauté plus imposante que quand on nous les fait embrasser dans leur application à tous les rangs, à toutes les relations, à toutes les affaires de la société humaine.

Tel est, ou tel doit être, le but des systèmes de morale. On peut leur donner plus ou moins d'étendue, puisque la nature ne leur a pas marqué d'autres limites que le vaste cercle des affaires humaines; l'application des principes à tous ces détails est aussi agréable qu'utile; elle n'exige pas de profonds raisonnements, si ce n'est peut-être dans quelques points douteux; elle admet la parure des citations et des exemples; enfin elle exerce, et par cela même fortifie le jugement moral; car celui qui a beaucoup réfléchi sur les devoirs de l'homme dans les diverses situations et occurrences de la vie, est tout à la fois plus

éclairé sur les siens, et plus capable d'éclairer les autres.

Les premiers moralistes dont les doctrines soient venues jusqu'à nous ne présentaient pas leurs instructions morales sous la forme de systèmes, mais d'aphorismes ou de sentences courtes et détachées; ils ne sentaient pas le besoin de recourir aux déductions du raisonnement, parce que les vérités qu'ils enseignaient leur paraissaient trop simples pour n'être pas admises sans contradiction par les esprits sincères et attentifs.

Les écrivains postérieurs, dans la vue de perfectionner cet enseignement, établirent un ordre et une méthode parmi ces vérités morales, en les classant sous certaines divisions et subdivisions, comme autant de parties d'un même tout. Par ce moyen l'ensemble est devenu plus facile à embrasser et à retenir, et a pris le nom de *système* et de *science*.

Il n'en est pas d'un système de morale comme d'un système de géométrie, où chaque proposition tire son évidence des propositions antérieures et où les raisonnements se lient les uns aux autres depuis le commencement jusqu'à la fin, de telle sorte que si l'ordre est changé la chaîne est rompue et l'évidence détruite; un système de morale ressemble plutôt à un système de botanique, collection de vérités qui ne s'enchaînent pas les unes aux autres, et dans lesquelles l'arrangement n'a pas pour but de produire l'évidence, mais simplement de faciliter la conception et de secourir la mémoire.

On a organisé la morale de différentes manières. Les anciens la distribuaient sous quatre chefs principaux : la prudence, la tempérance, le courage et la justice; les auteurs chrétiens ont adopté la division plus judicieuse des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables. Une division peut être plus compréhensive,

ou plus naturelle qu'une autre; mais les vérités divisées sont les mêmes dans toutes, et conservent, dans toutes, la même évidence.

Je finirai par une dernière observation. Deux choses ont contribué à grossir et à compliquer les systèmes de morale : la première c'est qu'on y a mêlé mal à propos les questions politiques qui appartiennent à une autre science, et sont fondées sur des principes différents; la seconde, c'est qu'on y a fait entrer ce qu'on appelle communément, mais improprement, ce me semble, *la théorie de la morale.*

Par *théorie de la morale* on entend la description des facultés de l'esprit par lesquelles nous acquérons les idées morales et distinguons le bien du mal dans les actions humaines. C'est là en effet une question fort délicate, et qui a donné naissance à des théories très différentes et à des controverses très animées dans les temps anciens et modernes; mais sa solution n'a rien de commun avec la connaissance de notre devoir, et ceux dont les avis diffèrent le plus sur la théorie de nos facultés morales, sont d'accord sur les règles de conduite que prescrivent ces facultés.

Comme on peut être bon juge des couleurs et des autres qualités visibles des objets, sans aucune connaissance de l'anatomie de l'œil et de la théorie de la vision; de même on peut avoir une connaissance très claire et très étendue de ce qui est bien ou mal dans la conduite humaine, sans avoir jamais étudié la constitution de nos facultés morales.

Une oreille musicale peut se perfectionner beaucoup par l'attention et l'exercice, mais très peu par l'étude de l'anatomie de l'oreille et de la théorie des sons; pour acquérir un œil ou une oreille juste en peinture ou en musique,

l'optique et l'acoustique, loin d'être de rigueur, sont à peine de quelque utilité; ce qu'on appelle la *théorie de la morale* n'est ni plus indispensable, ni plus utile au perfectionnement du jugement moral.

Mon but, en faisant cette observation, n'est point de déprécier cette branche de la connaissance: elle forme une partie très importante de la philosophie de l'esprit humain; mais c'est comme telle qu'il faut la considérer et non point comme une branche de la morale. Par le nom qu'on lui donne, et par l'habitude qu'on a prise de la faire entrer dans les traités de morale, on peut donner à penser que pour comprendre son devoir il faut être philosophe et métaphysicien, et c'est une erreur grossière contre laquelle je suis bien aise de protester.

CHAPITRE III.

DES SYSTÈMES DE DROIT NATUREL.

Le droit naturel et des gens est une science d'une date toute récente, mais qui a pris en peu de temps une consistance si grande qu'une foule d'établissements publics l'ont adoptée, et ont institué des chaires pour l'enseigner. Cette science a un rapport si intime avec la morale qu'on peut la substituer, et qu'on la substitue en effet à cette doctrine dans l'enseignement, du moins en ce qui concerne nos devoirs envers nos semblables. Si ces deux sciences diffèrent, c'est seulement par le nom et par la forme; la substance est la même. Un peu d'attention suffira pour nous en convaincre.

Le but direct de la morale est d'enseigner à l'homme

quels sont ses devoirs; le but direct du droit naturel est de lui enseigner quels sont ses droits. Or, bien que le droit et le devoir soient des choses très distinctes, je pourrais même dire opposées, il y a cependant une connexion si étroite entre ces deux choses que l'une ne peut être conçue sans l'autre, et que quiconque comprend l'une comprend inévitablement l'autre en même temps.

Il existe entre le droit et le devoir la même relation qu'entre la créance et la dette. Comme toute créance suppose une dette équivalente, tout droit suppose une devoir correspondant; comme il ne peut y avoir de créancier sans débiteur, le droit chez un homme implique le devoir chez un autre; comme enfin le total de la créance indique celui de la dette, la somme des droits de l'homme indique la somme de ses devoirs.

Le mot *droit* prend une signification toute différente selon qu'il s'applique aux actes ou aux personnes. Un acte *droit* est un acte conforme à notre devoir; mais quand nous parlons des *droits* de l'homme, l'acception change et devient plus compliquée: c'est un terme technique en législation, et qui signifie toute action, possession, usage ou prétention que la loi autorise.

Cette acception compréhensive du mot *droit* et du mot latin *jus* qui lui correspond, bien que passée depuis longtemps dans le langage ordinaire, est trop compliquée pour y avoir pris naissance. C'est un terme de l'art, inventé par les jurisconsultes, à l'époque où la jurisprudence devint une profession.

Le but de la loi est de protéger les citoyens dans tout ce qu'ils peuvent légalement faire, posséder ou réclamer. Les jurisconsultes ont enveloppé ce triple objet de la loi sous le mot *jus* ou *droit*, qu'ils définissent *facultas aliquid agendi, vel possidendi, vel ab alio consequendi*: faculté

légale d'agir, de posséder ou de réclamer. On peut appeler la première faculté, droit de *liberté*; la seconde, droit de *propriété* (on l'appelle aussi *droit réel*); et la troisième *droit personnel*, parce qu'elle s'exerce sur une ou plusieurs personnes de qui on réclame.

Rien de plus facile à saisir que les devoirs qui correspondent à ces différents genres de droits. Si j'ai le droit d'agir, les autres hommes ont le devoir de me laisser faire; si j'ai le droit de propriété sur une chose, personne ne doit me la ravir, ni me troubler dans l'usage ou dans la possession de cette chose; si j'ai le droit d'exiger quelque chose d'une personne, elle a le devoir de l'accorder. Entre le droit d'un côté, et le devoir de l'autre, il n'y a pas seulement connexion nécessaire, ce sont deux expressions différentes du même fait; et il en est de ces expressions comme des phrases *je suis votre débiteur et vous êtes mon créancier*, *je suis votre père et vous êtes mon fils*; elles n'ont qu'une seule et même signification.

On voit donc qu'il y a une correspondance si parfaite entre les droits et lès devoirs de l'homme, que les uns révèlent les autres, et qu'à l'exposition des uns on peut toujours substituer celle des autres.

Mais ici se présente une objection : Si tout droit, peut-on dire, implique un devoir, il n'est pas vrai que tout devoir implique un droit; par exemple, ce peut être mon devoir d'accomplir un acte de bienveillance et d'humanité envers un homme qui n'a aucun droit à le réclamer; un système de droit, bien qu'il enseigne tous les devoirs de stricte justice, omet donc cependant tous les devoirs d'humanité et de charité, et sans ces devoirs un système de morale ne saurait être complet.

On peut répondre à cette objection que si le mot de *justice* a un sens étroit par lequel on le distingue de la bien-

veillance et de la charité, il en a un autre plus large qui embrasse ces deux vertus. Les anciens moralistes grecs et romains mettaient la bienfaisance dans la justice, l'une de leurs vertus cardinales; et le langage ordinaire donne souvent au mot *justice* cette signification étendue. On en peut dire autant du mot *droit* qui, dans un sens assez commun, comprend les droits qu'a tout homme à la charité et à l'humanité de ses semblables, aussi bien que ceux qu'il a à leur justice. Comme il convient toutefois de distinguer ces deux sortes de droits par des noms différents, les auteurs de droit naturel ont donné le nom de droits *parfaits* à ceux qui reposent sur la stricte justice, et le nom de droits *imparfaits* à ceux qui s'appuient sur la bienfaisance et la charité. Ainsi tous les devoirs de bienfaisance correspondent à des droits imparfaits, et tous les devoirs de justice à des droits parfaits.

A cette objection en succède une autre : Les droits imparfaits, dit-on, ne répondent pas à tout; il est encore une classe de devoirs auxquels ne correspond aucun droit, ni parfait, ni imparfait.

Notre devoir n'est pas seulement de respecter ce qui est véritablement le droit d'un autre, mais encore ce que nous regardons comme tel par ignorance ou par méprise: par exemple, si mon voisin vole un cheval, il n'a sur ce cheval aucun droit de propriété, et cependant, tant que j'ignore le vol, il est de mon devoir de respecter ce droit imaginaire; il y a donc ici une obligation morale, sans aucun droit corrélatif.

Pour suppléer à cette lacune dans les systèmes de droit naturel, et mettre, dans tous les cas possibles, le droit et le devoir en harmonie, les jurisconsultes ont eu recours à ce qu'on appelle une fiction légale; ils persistent à nommer *droit* la prétention du voleur sur le bien volé, et ils

étendent cette fiction à toutes les prétentions semblables, que protège l'ignorance ou la méprise des parties intéressées; mais pour distinguer ce genre de droit des droits véritables, soit parfaits, soit imparfaits, ils l'appellent droit *extérieur*.

On voit donc que si un système des droits parfaits, ou des droits de stricte justice, n'équivaut qu'imparfaitement à un système des devoirs, il n'en est plus ainsi quand on joint aux droits parfaits les droits imparfaits et les droits extérieurs, et qu'alors un système des droits embrasse sans exception tous les devoirs de l'homme envers ses semblables.

Mais on peut demander pour quel motif les devoirs sont ainsi enseignés d'une manière indirecte, et comme s'ils n'étaient que le reflet des droits?

Peut-être serait-il permis de répondre que cette voie détournée est plus flatteuse pour notre orgueil, comme il est plus flatteur pour les hommes de haut rang d'entendre parler des lois de l'honneur que des lois du devoir, bien que ces lois prescrivent exactement la même chose. L'honneur, en rappelant à l'homme ce qu'il se doit à lui-même, caresse sa vanité; tandis que le devoir, en lui rappelant ce qu'il doit aux autres, l'humilie. Il en est de même des droits et des devoirs. Parlez à un homme de ses droits, vous réveillez en lui le sentiment de sa dignité, parlez-lui de ses devoirs, vous le faites souvenir de sa dépendance; vous séduirez donc plus aisément son attention par la première méthode que par la seconde. Aussi l'expérience nous montre que tel qui donne peu d'attention à ses devoirs en accorde beaucoup à ses droits.

Quoi qu'il en soit, du reste, de la justesse de cette observation, on peut expliquer par de meilleures raisons, et

l'origine des systèmes de droit naturel, et leur substitution aux systèmes de morale.

Les systèmes de droit civil sont antérieurs de bien des siècles aux systèmes de droit naturel, et les premiers semblent avoir suggéré l'idée des seconds.

Telle est la faiblesse de l'intelligence humaine qu'elle ne peut ni embrasser ni retenir un vaste ensemble de connaissances, s'il n'est disposé avec méthode, c'est-à-dire réduit en système. Quand les lois de l'empire romain se furent multipliées à l'infini, et que l'interprétation de ces lois fut devenue une profession honorable et lucrative, on sentit la nécessité de les ranger dans un ordre systématique, et l'on trouva que la méthode la plus naturelle et la plus claire était de les rapporter aux différentes espèces de droits qu'elles avaient pour objet de protéger.

L'étude des lois ne produisit pas seulement des classifications des différentes espèces de droits, elle produisit encore une langue particulière pour en parler. Tout art a ses mots techniques, au moyen desquels il exprime les notions qui lui sont propres; le jurisconsulte n'échappe pas à cette loi; il a besoin de termes spéciaux pour exprimer avec exactitude les divisions et subdivisions des droits, et les diverses manières dont ils sont acquis, transférés ou périmés dans toutes les relations de la société civile; il doit de même avoir des termes rigoureusement définis pour désigner les différens délits par lesquels les droits peuvent être violés; il doit en avoir enfin pour caractériser les diverses formes de poursuite et les différents degrés de procédure.

Il est naturel aux hommes élevés dans une profession de se servir des termes de cette profession en parlant ou en écrivant sur les sujets qui ont avec elle quelque analogie; souvent même cette habitude a de bons effets, parce

que les termes techniques sont communément plus précis dans leur signification et mieux définis que les mots de la langue ordinaire. Un autre penchant qui ne leur est pas moins naturel, c'est de plier et de soumettre, autant que possible, les autres sujets à la méthode et aux classifications de la science qu'ils cultivent.

Il était donc tout simple qu'en cherchant à construire un système détaillé de morale les jurisconsultes empruntassent au droit civil un grand nombre de termes, et jetassent cette science dans le même moule que la jurisprudence, c'est-à-dire qu'ils la considérassent comme la science des droits de l'homme plutôt que comme celle de ses devoirs.

Cette manière d'envisager la morale était d'ailleurs suffisamment justifiée par le rapport nécessaire et intime signalé plus haut entre le droit et le devoir, sans compter que pendant long-temps le devoir moral avait été considéré comme *une loi de la nature*, loi qui n'est pas écrite sur des tables de pierre ou d'airain mais dans le cœur de l'homme, loi d'une plus haute antiquité et d'une autorité plus sainte que les lois positives, loi, enfin, qui est commune à tous les hommes de tous les pays, et que Cicéron appelle pour cette raison la *loi de la nature et des nations*.

La conception d'un système de droit naturel était digne du génie de l'immortel Grotius, et il fut le premier qui accomplit cette grande tâche de manière à fixer l'attention des savants de toutes les nations européennes, et à déterminer plusieurs princes et plusieurs états à fonder des chaires publiques pour l'enseignement de cette nouvelle science.

La multitude des commentateurs et des annotateurs du livre de Grotius, et les établissements publics auxquels

il donna naissance, sont des gages suffisants du mérite de cet ouvrage.

Il est, en effet, si nettement conçu et si habilement exécuté, si heureusement dégagé du jargon scholastique qui infectait la science à cette époque, si bien approprié au sens commun et au jugement moral du genre humain, et si agréablement entremêlé d'exemples empruntés à l'histoire ancienne, et d'autorités prises dans les anciens auteurs sacrés et profanes, qu'il sera toujours regardé comme le chef-d'œuvre d'un grand génie sur un sujet d'une haute importance.

Un bon système de droit naturel est utile à plusieurs titres différents. 1° Les devoirs de l'homme envers ses semblables, grace aux termes et aux classifications empruntés à la jurisprudence civile, y sont exposés d'une manière plus détaillée et plus systématique que dans les systèmes de morale proprement dits. 2° C'est la meilleure préparation à l'étude de la législation, puisque le droit naturel, pour ainsi dire taillé sur le même patron, emploie et éclaircit une foule de termes du droit civil, fondement commun de la législation chez la plupart des nations européennes. 3° Le droit naturel est utile aux législateurs, en ce que la loi écrite doit se rapprocher autant que possible de la loi naturelle, et en ce que la première étant nécessairement imparfaite, comme toutes les œuvres de l'homme, la seconde indique les erreurs et les imperfections qu'elle contient. 4° Il ne l'est pas moins à ceux qui rendent la justice et qui interprètent la loi, parce qu'on doit préférer à tout autre, l'inteprétation la plus conforme à la loi naturelle. 5° Le droit naturel est d'une application immédiate dans les controverses civiles entre les états, ou entre les individus qui ne reconnaissent pas de supérieur commun; il a force de loi dans les débats de cette nature, et

les systèmes qui passent pour le représenter fidèlement, celui de Grotius surtout, ont alors une grande autorité. 6° Enfin, le droit naturel enseigne aux rois et aux états, qui sont au dessus de toutes les lois positives, quelle conduite ils doivent tenir envers leurs propres sujets, envers ceux des gouvernemens voisins, et l'un envers l'autre pendant la paix et pendant la guerre. Plus la connaissance de la loi naturelle devient distincte et populaire, plus s'accroît dans l'opinion publique la honte de l'avoir violée.

Quelques auteurs ont pensé qu'il faudrait borner aux droits parfaits les systèmes de droit naturel, parce que les devoirs qui correspondent aux droits imparfaits ne pouvant être imposés par les lois humaines, on doit les laisser à la discrétion et à la conscience des individus. Mais les systèmes qui ont obtenu du public le plus grand nombre de suffrages, n'ont point admis cette manière de voir, et pour de bonnes raisons, ce me semble.

D'abord un système qui n'embrasserait que les droits parfaits ne pourrait en aucune façon tenir lieu d'un système de morale, ce qui n'est cependant point d'une médiocre importance. En second lieu il est beaucoup de cas où l'on ne saurait tracer la limite qui sépare la justice de la bienfaisance, et le droit parfait du droit imparfait; semblables aux couleurs du prisme, ces deux vertus se pénètrent l'une l'autre de telle sorte que l'œil le plus exercé ne peut fixer la ligne précise qui les sépare. Enfin, comme les législateurs et les magistrats doivent se proposer de rendre les citoyens bons aussi bien que justes, on trouve chez toutes les nations civilisées des lois établies pour encourager les devoirs de la bienfaisance. Alors même que la loi humaine ne peut imposer ces devoirs par la crainte des châtimens, elle peut les encourager par

l'espoir des récompenses; les plus sages législateurs ont donné cet exemple; et nul ne peut prévoir jusqu'où peut s'étendre cette branche de la législation [1].

CHAPITRE IV.

SI, POUR MÉRITER L'APPROBATION MORALE, UNE ACTION DOIT ÊTRE FAITE AVEC LA CONVICTION QU'ELLE EST MORALEMENT BONNE?

Si rien n'est plus simple et plus clair en philosophie que la partie pratique de la morale, rien n'est plus difficile et plus compliqué que la partie spéculative de cette même science.

Dans cette dernière on a vu jadis l'Épicurien, le Péripatéticien et le Stoïcien, professer les opinions les plus différentes, et de nos jours, chaque auteur pour ainsi dire soutenir la sienne; tandis qu'il n'est point de sujet sur lequel les anciens et les modernes, les savants et les ignorants aient été si unanimes que sur les règles pratiques de la morale.

De cette divergence d'opinions sur la théorie, et de cette unanimité de sentiments sur la pratique, on peut inférer avec certitude que la dernière s'appuie sur une autre base

[1] Les principales idées des quatre chapitres qui vont suivre sont rédigées depuis long-tems, et ont été lues dans une société littéraire, en vue de défendre quelques points de morale contre les objections métaphysiques de Hume. Si ces chapitres atteignent le but que je m'étais proposé, et servent en même tems à éclaircir la description que j'ai donnée de nos facultés morales, j'ose espérer que le lecteur ne les trouvera pas déplacés, et qu'il excusera quelques répétitions, peut-être même un peu de désordre, provenant de ce qu'ils ont été écrits à des époques et dans des circonstances différentes.

(*Note de l'auteur.*)

et sur une base plus solide que la première; et il est facile d'en voir la raison. Pour connaître ce qui est bien et mal dans la pratique, il suffit d'écouter la voix de sa conscience quand l'ame est libre de passions, ou d'observer le jugement porté sur autrui en pareille circonstance; mais pour prononcer sur les diverses théories de la morale, il faut être capable d'analyser les facultés actives de l'esprit humain, et spécialement cette conscience ou faculté morale par laquelle s'opère la distinction du bien et du mal.

Ici, comme dans beaucoup d'autres cas, la conscience peut se comparer à l'œil : le savant et l'ignorant discernent les objets avec une égale netteté dans la sphère de ce que l'œil peut voir; le premier n'en sait pas plus que le second, et il n'y a pas à ce sujet la moindre discussion entre les hommes; au contraire la dissection de l'œil et la théorie de la vision sont des points difficiles, et sur lesquels les plus habiles sont partagés.

Que conclure de cette unanimité d'un côté et de cette diversité d'opinions de l'autre? ceci ce me semble, que quand nous rencontrons de la divergence entre les règles de la morale pratique reçues dans tous les âges, et un système quelconque de morale spéculative, nous devons nous servir des règles pour redresser la théorie, et non point de la théorie pour réformer les règles; car il y aurait aussi peu de prudence que de philosophie à prendre ce dernier parti.

La question que nous devons examiner dans ce chapitre appartient à la morale pratique, et par conséquent elle est susceptible d'une solution facile et certaine. Si cette solution est affirmative, ce problème pourra nous servir comme d'une pierre de touche, pour éprouver quelques théories célèbres qui le résolvent autrement, et qui com-

battent la solution pratique par les arguments métaphysiques les plus subtils.

Toute question sur le véritable objet de l'approbation morale, appartient à la morale pratique, et telle est celle qui va nous occuper; voici dans quels termes on la pose: Pour mériter l'approbation morale, une action doit-elle être faite avec la conviction qu'elle est moralement bonne? En d'autres termes, une action faite indépendamment de toute considération du devoir, et de toute inspiration de la conscience, peut-elle avoir des droits à l'approbation morale?

Toutes les fois qu'un agent moral fait une action, ou sa conscience demeure tout à fait muette, ou elle prononce que l'action est bonne, mauvaise, ou indifférente: l'une ou l'autre de ces quatre choses doit nécessairement arriver. Si la conscience se tait, c'est que l'action est insignifiante ou semble telle à l'agent; car la conscience dans ceux qui n'ont point étouffé sa voix est une faculté très active, et qui intervient dans tous les détails de notre conduite, soit qu'on lui demande ou qu'on ne lui demande pas son avis. Ainsi, ce qu'un homme fait innocemment et sans le moindre soupçon de mal agir ne peut le rendre coupable ni à ses propres yeux, ni aux yeux de celui qui sonde les cœurs. L'action a-t-elle été précédée d'une négligence coupable, qui ait causé l'erreur ou empêché le discernement de la vérité, je ne prétends pas excuser cette négligence; je n'examine ici que l'action accomplie, et la disposition d'esprit dans laquelle elle l'a été, abstraction faite des circonstances antérieures; or, je n'y vois rien qui mérite ni la désapprobation, ni l'approbation morale, puisque l'agent n'a cru faire ni bien ni mal. J'en dis autant pour le cas où la conscience prononce que l'action est indifférente.

Si, en second lieu, je fais une action que ma conscience

juge mauvaise ou douteuse, je suis coupable à mes propres yeux, et je mérite la désapprobation des autres. Que l'acte jugé mauvais par moi se trouve être bon ou indifférent, ma faute n'en est point atténuée ; j'ai agi en croyant mal faire ; mon action est donc immorale.

Si, enfin, j'accomplis une action que ma conscience déclare juste et obligatoire, ou je la fais sans tenir aucun compte du devoir qui me l'impose, ou la considération de ce devoir influe en quelque degré sur ma détermination. Le premier cas me paraît hors de toute apparence, car il n'y a pas d'homme si abandonné qui n'agisse avec plus d'assurance et de contentement quand il fait ce qu'il regarde comme son devoir. Dans le second, plus la bonté de l'action a eu de part à ma détermination, plus j'approuve ma conduite ; et si mes intérêts matériels, mes appétits ou mon inclination me sollicitaient violemment en sens opposé, la victoire que j'ai remportée sur ces motifs pour obéir à ma conscience augmente le mérite de mon action.

Quand un homme obéit à un jugement erroné, si l'erreur était inévitable, tout le monde s'accorde à l'absoudre ; mais si elle dérive de quelque négligence antérieure, l'opinion des moralistes semble différer. Ce dissentiment toutefois est plus apparent que réel ; car dans ce cas en quoi consiste la faute? en cela seulement, tout le monde doit en convenir, que l'agent n'a pas pris tous les soins nécessaires pour éclairer son jugement. Les moralistes, qui considèrent l'action et ses antécédents comme un seul tout, et qui trouvent dans ce tout quelque chose à blâmer, ont donc parfaitement raison ; mais ceux-là ont aussi raison qui, décomposant ce tout, et cherchant ce qu'il contient de répréhensible et d'innocent, accusent exclusivement ce qui a précédé l'erreur et absolvent le reste.

Supposons un homme qui, interprétant mal ce précepte de la religion qu'il faut mortifier la chair, regarde comme un devoir de se flageller, et pousse l'accomplissement de ce prétendu devoir jusqu'à porter de graves atteintes à sa santé, son erreur peut être l'effet d'une coupable négligence à s'instruire, et cette négligence est blâmable; mais une fois cette erreur enracinée dans son esprit, doit-il tenir une conduite conforme ou contraire à ce qu'elle lui impose? Nous ne pouvons hésiter dans notre réponse. En suivant les lumières de son jugement, il fait acte de probité et de piété; en tenant une conduite opposée, il se rendrait coupable de désobéissance envers son créateur.

Si mon domestique, se méprenant sur les ordres que je lui ai donnés, fait, tout en croyant m'obéir, précisément le contraire de ce que je lui ai commandé, je puis l'accuser d'inattention et d'étourderie, mais le punir pour m'avoir désobéi serait évidemment une injustice.

Ce sont là des jugements d'une évidence aussi immédiate que les axiomes mathématiques; tout homme qui est parvenu à l'âge de raison, et qui a exercé son intelligence à juger du bien et du mal, voit leur vérité comme il voit la lumière du jour. Les arguments métaphysiques qu'on a voulu leur opposer produisent le même résultat que les arguments contre l'évidence des sens; ils peuvent embarrasser et troubler, mais ils ne sauraient convaincre. Il paraît donc évident que les seules actions qu'on puisse appeler vertueuses, et juger dignes d'approbation morale, sont celles que l'agent a considérées comme telles, et qu'il a faites en quelque degré par cette considération.

On objectera peut-être qu'en vertu de ce principe la nature de nos opinions importe peu, et qu'il suffit pour la moralité d'un agent que sa conduite soit vraie, c'est-

à-dire conforme à ce qu'il croit; mais la réponse est aisée.

La morale n'exige pas seulement qu'on agisse d'après son jugement, elle exige encore qu'on cherche les meilleurs moyens de le mettre d'accord avec la vérité; si l'on manque à l'une ou à l'autre de ces obligations on est digne de blâme; mais qui les remplit toutes deux me semble à l'abri de tout reproche.

Quand un homme est forcé d'agir, et n'a point le temps de délibérer, il doit se conformer aux lumières actuelles de sa conscience; mais s'il a le temps de réfléchir, son devoir est d'employer tous les moyens possibles pour éclairer son jugement. Après ces précautions, il peut encore rester dans l'erreur; mais alors elle est réputée invincible, et on ne saurait lui en faire un crime.

Une seconde objection qu'on oppose à cette vérité, c'est que nous approuvons immédiatement la bienveillance, la reconnaissance et les autres vertus premières, sans nous informer si l'agent les pratique par le motif qu'il est de son devoir de le faire. La loi divine, ajoute-t-on, fait consister toute la vertu dans l'amour de Dieu et du prochain, sans y mettre la restriction d'agir ainsi avec la conscience qu'on doit le faire.

Je réponds que l'amour de Dieu et du prochain, la justice, la reconnaissance, et les autres vertus premières, produisent naturellement en nous la certitude de leur bonté morale; nous pouvons donc présumer sans crainte que cette certitude les accompagne toujours, et que tout homme qui les pratique le fait avec une bonne conscience. Pour juger de la conduite des hommes, nous ne supposons pas des situations impossibles; de même les lois divines ne prononcent point sur des cas imaginaires, et c'est ce qu'elles feraient, si elles supposaient qu'un homme pût

regarder comme contraire à son devoir d'aimer Dieu ou l'humanité.

Au reste, si nous désirons savoir comment les lois de Dieu décident le point en litige, nous n'avons qu'à lire le jugement qu'elles portent sur les actions qui peuvent être trouvées bonnes par les uns et mauvaises par les autres. Les décisions de l'Écriture sont claires sur ce point : « Il faut que l'homme soit persuadé dans son cœur; celui « qui doute s'il faut jeûner et qui mange, est condamné, « parce qu'il ne mange pas en vertu de la foi; car, tout « ce qui ne vient pas de la foi est péché. Pour quiconque « regarde une chose comme impure, elle est impure. » L'Écriture fait souvent consister toute la vertu à « vivre « avec une bonne conscience, à se conduire de manière « que notre cœur ne nous condamne pas. »

La dernière objection dont je ferai mention est un argument métaphysique présenté par Hume.

Un dogme favori de son système de morale, c'est que la justice n'est pas une vertu naturelle, mais artificielle. Il a déployé, pour le prouver, toutes les forces de sa dialectique et de son éloquence, et comme le principe que nous examinons lui faisait obstacle, il s'est évertué à le renverser.

« Je suppose, dit-il, qu'un homme me prête une somme « d'argent, à condition que je la lui rendrai dans peu de « jours : le délai passé, il la réclame; je demande quelle « raison ou quel motif peut m'engager à la restituer? On « répondra peut-être que mon respect pour la justice, et « mon horreur pour la fraude et la déloyauté, sont des « motifs suffisants. » Et il reconnaît que cette réponse peut satisfaire un homme élevé dans le sein de la civilisation, et nourri dès son enfance dans le respect de certains principes. « Mais, reprend-il, dans l'état plus naturel

« qu'on appelle l'état sauvage, si l'on consent à considérer « un pareil état comme plus naturel, cette réponse serait « rejetée comme tout-à-fait insignifiante et sophistique.

« Car, en quoi consistent cette honnêteté et cette justice? « ce n'est pas dans l'action extérieure; il faut donc que « ce soit dans le motif qui l'a déterminée. Or, ce motif ne « peut jamais être la justice de l'action; car, il y aurait « une contradiction grossière à dire que l'action est hon- « nête quand le motif est vertueux, et que le motif est « vertueux quand on se propose une action honnête. Nous « ne saurions avoir pour but l'honnêteté d'une action, si « l'action n'est préalablement honnête. »

Et dans un autre endroit il ajoute : « Admettre que « faire une action en vue de son honnêteté est ce qui la « rend honnête, c'est tomber dans un cercle vicieux. Pour « que l'honnêteté d'une action devienne un motif de la « faire, il faut d'abord que cette action soit honnête; un « pareil motif en présuppose donc un autre qui ait rendu « l'action vertueuse. Et ceci n'est pas une pure subtilité « métaphysique[1]. »

Je n'examinerai pas maintenant de quelle manière l'auteur fait servir ce raisonnement à la défense de son opinion, que la justice est une vertu artificielle; je ne considérerai l'argument que dans son opposition avec le principe que j'ai tenté d'établir, et suivant lequel, pour qu'une action soit vraiment bonne, il faut que l'agent l'ait faite en vue de sa bonté. Or, je pense que sous ce rapport on peut résumer de cette manière le raisonnement de notre philosophe.

Quand nous jugeons qu'une action est bonne ou mauvaise, cela implique qu'elle est bonne ou mauvaise de sa nature, indépendamment de notre jugement, sans quoi le

[1] *Traité de la nature humaine*, liv. III, part. 2, sect. 1.

jugement serait erroné. Le jugement de l'agent ne peut rendre l'action mauvaise, si elle est bonne de sa nature, pas plus que la rendre bonne, si de sa nature elle est mauvaise; car, ce serait attribuer à notre jugement le magique pouvoir de transformer la nature des choses, et dire qu'en jugeant une chose ce qu'elle n'est pas, nous la faisons être réellement ce que nous jugeons qu'elle est.

Voilà, je pense, l'objection dans toute sa force; voici ma réponse.

D'abord, si nous ne pouvions dénouer ce nœud métaphysique, je pense qu'il nous serait en tout honneur permis de le couper, parce qu'il jette de l'absurdité sur les principes les plus clairs et les plus positifs de la morale et du bon sens. J'en appelle à chacun, et je demande s'il est un principe moral ou un principe de sens commun plus net et plus incontestable qne celui que j'ai cité d'après l'apôtre saint Paul, savoir, qu'une action pure en elle-même devient impure pour celui qui la juge impure en l'accomplissant. Or, l'argument métaphysique rend ce principe absurde; car, dit le métaphysicien, si l'action n'était pas impure en elle-même, vous avez mal jugé en jugeant qu'elle l'était, et le comble de l'absurdité serait de dire qu'en jugeant mal vous rendez l'objet jugé conforme à votre faux jugement.

Soumettons l'argument à une seconde épreuve : Tout le monde pense qu'une action ne mérite par le titre de bienveillante, si celui qui l'a faite n'a pas eu l'intention de faire du bien à son prochain; rien n'est plus évident que cette proposition. Non, dit le métaphysicien, elle est absurde; car, si l'action n'est pas bienveillante en elle-même, l'opinion de l'agent sur sa tendance ne peut en changer la nature; c'est une absurdité de penser qu'en la jugeant ce qu'elle n'est pas, on puisse la rendre ce qu'on a eu tort de la juger. Autre exemple : Si l'on dit la vérité en croyant

dire un mensonge, on est menteur; rien de plus évident. Rien de plus faux, rien de plus absurde, selon l'argument du métaphysicien.

En un mot, si cet argument avait quelque valeur, il s'ensuivrait qu'on pourrait être très vertueux sans avoir dans ses actions le moindre égard à la vertu; très bienveillant sans vouloir jamais faire de bien; très méchant sans intention de mal faire; très vindicatif sans désir de vengeance; très reconnaissant en oubliant les bienfaits, et très véridique avec la volonté constante de mentir.

Nous pourrions donc rejeter cet argument comme incompatible avec des vérités évidentes, alors même que nous ne serions pas capables d'en démontrer la fausseté.

Voyons toutefois si cette fausseté ne saurait être découverte.

Nous attribuons une bonté morale aux actions considérées d'une manière abstraite et indépendamment de l'agent. Nous attribuons également à l'agent une bonté morale pour avoir fait telle action, et alors nous disons que son action est bonne, quoique ici la bonté n'appartienne proprement qu'à l'agent et ne soit attribuée à l'action que par figure. Or, examinons maintenant si les mots de *bonté morale* conservent la même signification, et quand on les applique à l'action considérée d'une manière abstraite, et quand on les applique à l'agent pour avoir fait cette action; ou bien si sans y prendre garde nous n'en changeons pas le sens suivant l'application.

L'action considérée en elle-même n'a ni intelligence, ni volonté; elle n'est pas responsable, et ne peut être soumise à aucune obligation morale. Or ce sont là autant de conditions essentielles de la bonté morale dans l'agent; car s'il n'avait ni volonté, ni intelligence, il serait incapable de toute bonté morale. D'où il suit nécessairement

que la bonté morale que nous attribuons à une action considérée d'une manière abstraite, diffère de celle que nous attribuons à l'agent pour avoir fait cette action, et qu'ici les mots changent de sens suivant l'objet auquel ils s'appliquent.

Ceci deviendra plus évident, si nous déterminons la signification de ces mots dans l'un et l'autre cas. Bien appliquer ses facultés intellectuelles pour juger de ce qu'on doit faire, et agir d'après le jugement le plus réfléchi dont on soit capable, c'est là tout ce qu'on peut exiger d'un agent libre; et c'est là ce qui constitue sa bonté morale dans toutes les bonnes actions qu'il accomplit. Or, est-ce là ce que nous entendons par la bonté morale d'une action considérée d'une manière abstraite? Non assurément; car l'action considérée d'une manière abstraite ne possède ni jugement, ni puissance active, et par conséquent ne peut rien avoir de la bonté que nous attribuons à l'agent pour l'avoir faite.

Qu'entendons-nous par la bonté d'une action considérée d'une manière abstraite? C'est, selon moi, le caractère d'une action qui doit être faite par ceux qui ont le pouvoir et l'occasion de la faire, et qui sont capables de comprendre qu'elle est obligatoire; j'ajoute qu'on m'obligerait de me dire quelle autre bonté morale peut se rencontrer dans une action considérée d'une manière abstraite. Cette bonté est inhérente à la nature de l'action et en est inséparable; aucune opinion, aucun jugement d'un agent quelconque ne peut l'altérer le moins du monde.

Supposons qu'il s'agisse de retirer un innocent d'un abîme de misère; cette action a certainement toute la bonté morale qu'on peut désirer dans une action considérée d'une manière abstraite; cependant il est manifeste qu'en

secourant un malheureux, l'agent peut tantôt n'avoir aucune bonté morale, tantôt accomplir un grand acte de dévouement, et tantôt se rendre coupable d'un grand crime.

En effet, supposons d'abord qu'une souris coupe les cordes qui retiennent un captif emmené par des corsaires, et lui donne ainsi la liberté; dira-t-on qu'il y ait bonté morale dans cette action de la souris?

Supposons en second lieu qu'un homme le délivre par malice et pour le plonger dans une situation plus affreuse, il n'y a certainement aucune bonté morale dans cette action, mais un haut degré de perfidie et de cruauté.

Supposons enfin qu'un homme, par bienveillance et par humanité, vienne au secours de l'infortuné en s'imposant un grand sacrifice ou en courant de grands périls, alors la bonté de l'action est évidente: il y a pour un pareil dévouement de l'approbation dans tous les cœurs, et des éloges dans toutes les bouches; mais où gît cette bonté? ce n'est pas dans l'action considérée en elle-même, car elle est identique dans les trois exemples, mais dans l'agent qui, dans le dernier, s'est conduit en homme de bien, et, en faisant ce que son cœur approuvait, a mérité l'approbation de Dieu et des hommes.

En définitive, si nous distinguons entre la bonté qu'on peut attribuer à une action considérée en elle-même, et celle qu'on peut attribuer à l'agent qui l'accomplit, nous trouverons la clef de la subtilité métaphysique qu'on nous oppose. Nous admettons que la bonté de l'action considérée en elle-même ne peut dépendre de l'opinion ni du jugement de l'agent, pas plus que la vérité d'une proposition ne dépend de notre conviction qu'elle est vraie; mais lorsqu'un homme emploie bien ou mal sa puissance active, alors naît une bonté ou une méchanceté morale que

nous attribuons métaphoriquement à l'action mais qui n'appartient proprement et véritablement qu'à l'agent, et qui dépend de l'intention qu'il avait en agissant et de son opinion sur l'action elle-même.

Dans tous les siècles, ceux qui ont donné quelque attention à la morale ont compris cette distinction, bien qu'ils l'aient diversement exprimée. Les moralistes grecs donnaient le nom de καθῆκον à une action bonne en elle-même : une telle action pouvait être faite par l'homme le plus méchant ; mais ils appelaient κατόρθωμα l'action faite avec une intention droite, ce qui implique un mérite réel dans l'agent. Cicéron explique cette distinction dans ses Offices ; il appelle la première action *officium medium*, et la seconde *officium perfectum* ou *rectum*. Chez les Scholastiques on disait qu'une action bonne en elle-même était *matériellement bonne*, et on appelait *formellement bonne* l'action faite avec une bonne intention. Ces derniers termes sont encore familiers aux théologiens ; mais Hume parait ne les avoir pas remarqués ou n'y avoir attaché aucun sens.

Ce philosophe, dans la section déjà citée, nous dit avec grande assurance : « On peut établir comme une « maxime inconstestable, que nulle action ne peut être « vertueuse ni moralement bonne, si l'agent pour l'ac« complir ne trouve pas dans sa constitution quelqu'au« tre motif que le sentiment de la moralité de cette ac« tion. » Cette maxime est la base de la plupart de ses raisonnemens sur la morale.

Je ne rechercherai pas maintenant jusqu'à quel point le système de Hume peut permettre qu'une action soit accomplie purement par moralité, sans aucun motif de plaisir ou d'intérêt ; mais s'il est vrai, comme tout homme de bon sens le reconnaît, qu'un juge ou un ar-

bitre accomplit l'acte le plus vertueux quand il résiste à toutes les séductions pour n'obéir qu'à la justice et à sa conscience, alors la maxime incontestable de Hume est incontestablement fausse, et toutes les conclusions déduites de cette maxime n'ont aucune autorité.

Du principe que je me suis efforcé d'établir, on peut tirer quelques conséquences importantes pour la théorie de la morale.

1. D'abord s'il n'y a pas de vertu sans la croyance que l'acte accompli est vertueux, il s'ensuit que la faculté morale, ou, ce qui revient au même, la faculté de discerner le bien du mal est essentielle à tout être capable de vice et de vertu. Un être, à qui le bien et le mal seraient aussi inconnus que les couleurs le sont à un aveugle, ne pourrait en tenir compte dans ses déterminations et serait par là même absolument incapable de vice et de vertu.

Il pourrait avoir des qualités agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles, comme une plante ou une machine, mais il ne pourrait être vertueux; à moins qu'on n'étende le mot de *vertu* aux qualités agréables et utiles, comme on le fait quelquefois en disant *les vertus d'une plante*; mais nous n'avons pas besoin d'avertir que ce n'est point ainsi que nous l'entendons, et que nous prenons le mot dans son acception rigoureuse, c'est-à-dire comme le nom propre de cette qualité qui est l'objet de l'approbation morale.

Or un homme est incapable de cette espèce de vertu s'il n'a le pouvoir de juger du bien et du mal moral, et de les prendre en considération dans sa conduite; car il n'est vertueux qu'autant qu'il obéit à cette partie de sa constitution. Rien de semblable ne se révèle chez les animaux, et c'est pourquoi les animaux ne sont ni des

agents moraux, ni des agents responsables; on peut discipliner leurs penchants et développer leurs facultés, mais on ne peut créer en eux le discernement moral, et par conséquent leur conduite ne saurait jamais devenir ni vertueuse, ni criminelle.

L'homme lui-même n'est point un agent moral dans le premier âge, parce qu'à cette époque sa faculté morale n'est point encore développée. Toutes ces propositions sont autant d'axiomes du sens commun, qui a toujours proclamé l'irresponsabilité des animaux et des enfants.

La faculté morale est une partie assez importante de notre constitution pour mériter un nom spécial; mais, du reste le choix de ce nom est de peu d'importance. Celui de *conscience*, qui est le plus commun, me paraît aussi bon qu'un autre; j'en dis autant de celui de *sens moral*, à cela près qu'on peut l'accuser de quelques méprises dans lesquelles on est tombé sur la nature de la faculté morale. Les philosophes modernes, bornant les sens extérieurs à la simple fonction de nous donner certaines sensations ou idées simples que nous n'aurions pas sans leur secours, ont étendu cette doctrine au sens moral; mais elle me paraît également fausse dans les deux applications. Je ne vois pas seulement au sens de la vue les idées des diverses couleurs, il me fait encore juger que tel corps est de telle couleur et tel autre d'une couleur différente. Il en est de même du sens moral: il ne me donne pas seulement l'idée du bien et du mal, il m'apprend encore que telle conduite est bonne, telle autre mauvaise et telle autre indifférente. Tous nos sens sont des facultés *judiciaires*, et la conscience partage avec eux cette prérogative; mais elle est encore autre chose: outre qu'elle juge de notre conduite et de celle des autres, elle est encore un principe d'action chez tous les hommes de bien, et nos actions

ne sont vertueuses qu'autant qu'elles sont déterminées par ce motif.

2. Une seconde conséquence qui découle du principe mis en lumière dans ce chapitre, c'est qu'on ne peut résoudre la vertu qui est l'objet de l'approbation morale, ni dans la recherche de notre intérêt bien entendu, ni dans les affections bienveillantes que nous ressentons pour nos semblables, ni dans les qualités qui nous sont utiles ou agréables ou qui le sont à autrui, ni dans la sympathie que nous pouvons éprouver pour les sentiments ou les affections des autres, ni dans la condescendance que nous pouvons montrer pour leurs passions; l'essence de cette vertu consiste à vivre selon sa conscience, c'est-à-dire à employer les meilleurs moyens pour connaître son devoir, et à le faire quoi qu'il arrive.

La prudence, la bienveillance, la fermeté, sont des vertus; mais l'essence de la vertu est quelque chose de distinct des vertus particulières, et qui se retrouve dans toutes. En quoi consiste ce quelque chose? à faire comme bien ce que la conscience reconnaît bien, à éviter comme mal ce qu'elle reconnaît mal; rien de plus, selon moi. On est vertueux à cette double condition, et on l'est d'autant plus qu'on la remplit moins imparfaitement.

CHAPITRE V.

SI LA JUSTICE EST UNE VERTU NATURELLE OU ARTIFICIELLE.

Le système de Hume sur la morale fit sa première apparition dans le monde en 1740, dans le troisième volume du *Traité de la nature humaine*, et sa seconde

dans les *Recherches sur les principes de la morale*, ouvrage qui fut d'abord imprimé séparément, et qu'on a réuni depuis aux différentes éditions des *Essais*.

La doctrine de ces deux traités est absolument la même; mais une disposition plus claire, un style plus orné, et l'omission de quelques raisonnements métaphysiques, expliquent la prédilection du public pour le second de ces deux ouvrages. Il ne contient, du reste, ni un principe, ni un argument nouveau en faveur du système mis en lumière dans le premier.

Dans ce système, ce ne sont point les actions volontaires qui sont le véritable objet de l'approbation morale; ce sont les qualités de l'âme, ou, ce qui revient au même, les affections ou passions que l'homme tient de la nature, qu'il ne dépend point de lui d'avoir ou de n'avoir pas, et qui lui sont communes avec un grand nombre d'animaux. Quand on approuve ou qu'on blâme une action volontaire, c'est qu'on la regarde comme le signe et l'effet d'une de ces affections. Tout le mérite ou tout le démérite qu'elle peut avoir lui vient de là, et ne lui appartient que par emprunt.

L'approbation et la désapprobation morale ne sont point des actes de jugement, qui, comme tous les actes semblables, soient nécessairement vrais ou faux; ce sont des sentiments d'une espèce particulière, qui naissent naturellement en nous quand nous contemplons avec sang-froid et impartialité certains caractères ou certaines qualités de l'âme.

On donne à ce sentiment le nom d'*approbation morale* quand il est agréable, et celui de *désapprobation morale* quand il est désagréable. On appelle *vertus morales* les qualités de l'ame qui produisent le premier, et *vices* celles qui produisent le second.

Cela posé, la question du principe de la morale n'est plus qu'une simple question de fait qu'on peut énoncer ainsi : Quelles sont les qualités de l'ame qui produisent dans un observateur désintéressé le sentiment d'approbation, et quelles sont celles qui engendrent le sentiment contraire?

En réponse à cette question, l'auteur s'attache à démontrer que le seul fait qui imprime à une qualité de l'ame le caractère de vertu et qui la rende l'objet de l'approbation morale, c'est qu'elle soit agréable ou utile à celui qui la possède, ou aux autres hommes.

L'*utile* et l'*agréable*, voilà donc ce qui constitue exclusivement le mérite d'un caractère, d'une qualité de l'ame et d'une action quelconque; l'*honnête* n'est plus qu'un mot, l'*honnête* que Cicéron définit ainsi : *Honestum igitur id intelligimus quod tale est, ut detractâ omni utilitate, sine ullis præmiis fructibusve, per se ipsum possit jure laudari.*

Parmi les anciens moralistes, les Épicuriens sont les seuls qui aient nié la distinction de l'*honnête* et de l'*agréable*, et en cela le système de Hume s'accorde exactement avec la doctrine d'Épicure; car, la distinction de l'agréable et de l'utile est purement verbale et ne présente rien de réel : un objet utile n'a point de valeur en soi, il n'en a que comme moyen; or, dans le système de Hume, la fin dont l'utile est le moyen, c'est l'*agréable* ou le plaisir; de sorte que, dans les deux doctrines, le plaisir est la seule chose qui soit bonne en soi et qu'on puisse désirer pour elle-même; et le seul mérite que la vertu puisse avoir, c'est d'être bonne à nous le procurer.

L'agréable et l'utile ne sont pas des idées morales, et n'ont aucune liaison avec la moralité. L'action qu'on accomplit uniquement parce qu'elle est agréable, ou qu'elle

peut procurer du plaisir, n'est point vertueuse. Cicéron avait donc raison de penser avec les meilleurs moralistes de l'antiquité, que le système d'Épicure renversait le principe de la morale et lui en substituait un autre; et le système de Hume est sujet au même reproche.

Cependant il diffère de la doctrine d'Épicure sous un point de vue remarquable; il accorde qu'il y a dans la nature humaine des affections désintéressées; que l'amour pour nos enfants et pour nos proches, la reconnaissance, l'amitié, la compassion, l'humanité, ne sont pas, comme le soutenait Épicure, des modifications diverses de l'amour de soi, mais des éléments simples et originels de notre constitution; si l'intérêt, l'envie ou la vengeance ne corrompent pas nos dispositions primitives, nous sommes portés, par une philanthropie naturelle, à désirer le bonheur de l'espèce humaine et à nous en réjouir.

Hume soutient toutes ces vérités contre le système d'Épicure avec une grande force de raison et d'éloquence, et, sous ce rapport, sa doctrine est plus noble et plus désintéressée que celle du philosophe athénien. La vertu, selon Épicure, est ce qui nous plaît à nous-mêmes; Hume élargit la définition, et reconnaît la vertu dans toute qualité de l'ame qui nous est agréable ou utile, ou qui l'est aux autres.

Cette théorie sur la nature de la vertu grossit singulièrement, il faut l'avouer, le catalogue des vertus morales, puisqu'elle y introduit toutes les qualités de l'âme agréables ou utiles; je ne vois même aucune bonne raison pour n'y pas ajouter les qualités utiles ou agréables du corps et de la fortune; n'ont-elles pas comme les autres le caractère constitutif de la vertu, c'est-à-dire l'agrément et l'utilité? pourquoi donc n'en prendraient-elles pas la dénomination?

Mais, par une sorte de compensation, il est une classe de vertus que ce système dégrade beaucoup et dépouille de tout mérite intrinsèque. Les vertus utiles, comme nous l'avons observé plus haut, n'ont de prix que par leur rapport avec les vertus agréables; elles leur sont donc infiniment inférieures en dignité; or cette infériorité est si grande que je sais à peine si elles méritent le même nom.

Toutefois Hume donne le nom de *vertus* aux unes comme aux autres, et pour les distinguer il nomme les qualités agréables vertus *naturelles*, et les qualités utiles vertus *artificielles*.

Les vertus naturelles sont les affections dont l'exercice procure un plaisir immédiat; telles sont les affections bienveillantes; la nature nous les inspire et elles nous plaisent, soit qu'elles se développent en nous, soit que nous les voyions se développer chez les autres.

Les vertus artificielles sont celles qu'on n'estime qu'à raison de leur utilité publique, comme la justice, la bonne foi, l'honneur, la véracité, la fidélité, la chasteté; ou, à raison de leur utilité privée, comme les talents, la prudence, la frugalité, la discrétion, l'ordre, la persévérance, la prévoyance, le jugement, et beaucoup d'autres dont le catalogue, selon notre auteur, remplirait facilement plusieurs pages.

Cet aperçu général du système de Hume sur le principe de la morale, m'a paru nécessaire pour l'intelligence parfaite d'une maxime que je me propose d'examiner dans ce chapitre, et que ce philosophe n'a rien épargné pour démontrer; c'est que *la justice n'est point une vertu naturelle, mais une vertu artificielle.*

Cette doctrine de Hume sur le principe de la vertu, est si contraire, dans plusieurs points essentiels, au tableau

que nous avons présenté des facultés actives de la nature humaine, que si l'une des deux opinions est vraie, il est presque impossible que l'autre ne soit pas fausse.

Si Dieu a donné à l'homme une *conscience*, une *faculté morale*, un *sens du devoir*, à l'aide duquel il puisse apercevoir, dans l'âge de raison, que parmi les actions qui dépendent de sa volonté les unes sont marquées d'un caractère d'obligation, les autres empreintes de bassesse et d'indignité; si la notion du devoir est une idée simple et d'une nature spéciale différente des idées de l'utilité et du plaisir, de l'intérêt et de la réputation; si la faculté morale est la prérogative de l'homme, et qu'on n'en trouve aucun vestige dans la brute; si Dieu nous l'a donnée pour régler nos affections et nos passions animales; si lui obéir fait notre gloire et nous rapproche de la divinité; si la mépriser, enfin, nous déshonore et nous avilit; je dis que chercher le principe de la morale dans les affections qui nous sont communes avec les brutes, c'est chercher la vie dans la mort, c'est détruire la dignité de l'homme et sa ressemblance avec Dieu; c'est, en un mot, le ravaler au niveau du vil bétail qui broute l'herbe des champs.

Si la vertu et le vice sont une affaire de choix, la vertu et le vice doivent se résoudre en actions volontaires, en résolutions d'agir selon une certaine règle; ils ne peuvent rien avoir de commun avec les qualités de l'ame, qui sont en nous des choses indépendantes de la volonté.

Il est vrai que toute vertu est à-la-fois agréable et utile au plus haut degré, et que toute qualité qui est utile ou agréable a, comme telle, une espèce de mérite; mais la vertu a un mérite qui lui est propre, un mérite qui ne provient pas de ce qu'elle est agréable ou utile, mais de ce qu'elle est vertu. Nous discernons ce mérite par la faculté

qui nous fait discerner la vertu; il est imperceptible à toute autre.

Nous donnons le nom d'*estime* au sentiment que nous inspirent les choses utiles et agréables, et à celui que nous inspire la vertu; mais ce sont là deux sortes d'estime différentes. J'estime un homme pour son esprit et pour sa science, je l'estime aussi pour sa moralité; mais si le mot *estime* a le même son dans les deux cas, il est loin d'avoir la même acception.

La politesse est une qualité fort aimable, et si elle n'était inspirée que par le plaisir ou l'avantage qu'elle procure aux autres et à celui qui la possède, je l'aimerais encore; mais je cesserais de l'appeler une vertu morale.

Un chien éprouve un tendre intérêt pour ses petits, ainsi que l'homme pour ses enfants : dans tous les deux l'affection naturelle est la même, et elle est aimable dans tous les deux; pourquoi donc la regardons-nous comme une vertu morale chez l'homme et non pas chez le chien? C'est que dans l'homme l'affection naturelle est accompagnée d'un sentiment de devoir, et qu'il n'en est pas ainsi dans le chien. On en peut dire autant de toutes les affections bienveillantes qui nous sont communes avec les brutes; considérées en elles-mêmes ce sont d'aimables qualités, mais non pas des vertus morales.

Ces observations tombent sur le système de Hume en général. Nous allons maintenant considérer son opinion sur la justice : Cette vertu, dit-il, emprunte tout son mérite de son utilité sociale.

Nous accorderons sans peine que la justice est éminemment nécessaire à l'ordre social, et que, comme telle, elle mérite l'amour et l'estime de tous ceux qui chérissent l'humanité; de plus, comme la justice est une vertu sociale, il est vrai aussi que l'on ne pourrait l'exercer, ni

peut-être en acquérir l'idée, hors de la société. Mais cela est également vrai des affections de bienveillance, de reconnaissance, d'amitié, de compassion, que Hume place pourtant au nombre des vertus naturelles.

On peut concéder à ce philosophe que les hommes n'ont aucune idée de la justice tant qu'ils n'ont point vécu quelque temps dans la société. La justice n'est qu'une idée morale, et nos idées, comme nos jugements moraux, ne naissent pas avec nous; elles se forment par degrés, à mesure que notre raison se développe, et je n'ai pas la prétention de savoir ni à quel âge, ni dans quel ordre nous acquérons celles des différentes vertus; ce que je sais c'est que la notion de justice implique l'exercice de la faculté morale, qui, étant la plus noble partie de nous-mêmes, celle qui tient toutes les autres sous son empire, se manifeste la dernière.

On peut encore accorder qu'il n'y a pas d'affection animale dans la nature humaine qui ait le pouvoir de nous porter directement aux actes de justice, comme tels. Nous avons des affections animales qui nous poussent immédiatement à des actions bienveillantes, mais aucune, à ma connaissance qui nous détermine à des actions justes. L'idée de justice suppose une faculté morale, ce qu'on ne peut pas dire de nos affections bienveillantes, autrement il faudrait accorder que les animaux possèdent comme nous cette faculté.

Or, je soutiens 1°, que les hommes, lorsqu'ils sont en âge d'exercer leur faculté morale, voient de la honte dans l'injustice comme dans les autres crimes, et perçoivent, par conséquent, l'obligation qui s'attache à la justice, abstraction faite de son utilité; et 2°, qu'aussitôt qu'ils se sont formés l'idée rationnelle d'une faveur et d'une offense, ils ont celle de la justice, et perçoivent en elle l'obligation comme une chose distincte de l'utilité.

Pour prouver la première de ces assertions, il suffit d'en appeler aux sentiments de tout homme d'honneur. L'indignation de l'honnête homme n'est-elle pas immédiatement soulevée par l'acte d'une basse perfidie? a-t-il besoin pour qualifier une pareille action de considérer froidement les funestes atteintes qu'elle peut porter au bien de la société?

Nous pourrions même invoquer le témoignage des voleurs et des pirates, nous pourrions leur demander s'ils n'ont pas eu de violents combats à soutenir contre leur conscience quand ils ont pris la résolution de fouler aux pieds toutes les règles de la justice, et si, depuis, dans les heures de solitude et de réflexion, ils n'ont pas fréquemment senti l'aiguillon du remords? Plusieurs ont fait cet aveu au lit de la mort, dans ces derniers moments où l'on ne déguise plus rien, parce qu'on n'a plus d'intérêt à dissimuler.

Le bien général est sans doute une belle chose pour qui le conçoit, mais c'est une idée trop compliquée pour pénétrer dans l'intelligence de la plupart des hommes; et si l'intérêt général était le seul motif que nous eussions pour être justes, on peut dire que le nombre des honnêtes gens serait bien borné; on n'en rencontrerait que dans les hautes classes de la société, parmi les hommes que leur éducation, ou leurs fonctions, conduisent à s'occuper du bien public. Or, il n'est personne qui osât limiter à ce point la sphère de l'honnêteté.

Les plus fortes tentations de mal faire se rencontrent précisément dans les plus humbles conditions; et, si pour y résister, la nature n'avait pas établi d'autre frein que le sentiment du bien public, on ne trouverait pas un seul honnête homme dans les derniers rangs de la société.

Pour tous les hommes qui ne sont pas profondément

corrompus, l'injustice est immédiatement et par elle-même un objet de désapprobation, comme la cruauté et l'ingratitude: une voix s'élève en nous, qui la déclare honteuse et digne de châtiment.

Toutes les ames bien nées éprouvent de l'antipathie pour la perfidie et la fraude, et de la répugnance pour les sentiments bas et pervers; nous en avons pour preuve le témoignage de Hume lui-même, qui, persuadé comme les autres de cette vérité, l'a exprimée avec beaucoup de force dans la conclusion de son dernier ouvrage. Il y reconnaît qu'en plus d'un cas, sans cette répugnance et cette antipathie pour la fraude, un fripon de bon sens ne trouverait pas, dans l'intérêt général, un motif suffisant d'être honnête.

Je citerai le passage tout entier:

« En traitant le vice avec la plus grande impartialité,
« et en lui faisant toutes les concessions possibles, on est
« obligé de reconnaître qu'en aucune circonstance nous ne
« pouvons trouver, dans notre intérêt personnel, la moin-
« dre raison de le préférer à la vertu; sauf peut-être dans le
« cas particulier de la justice, où l'intégrité peut souvent pa-
« raître une duperie si l'on regarde les choses sous un certain
« côté. Car, bien qu'on soit forcé d'avouer que sans le respect
« de la propriété la société serait détruite, cependant, vu
« l'imperfection avec laquelle se conduisent les affaires hu-
« maines, il est tels cas où un fripon de bon sens peut
« penser qu'un acte d'injustice ou d'infidélité augmentera
« considérablement sa fortune sans causer un tort sensible
« à l'union et à la confédération sociale. On peut bien
« considérer la maxime, que *l'honnêteté est le meilleur*
« *calcul*, comme une bonne règle générale; mais elle est
« sujette à plus d'une exception, et l'on peut penser que
« celui-là est le plus sage, qui observe la règle générale
« en profitant de toutes les exceptions.

« J'avoue que si quelqu'un pensait que ce raisonnement « exige une réponse, il serait assez difficile d'en trouver « une qui lui parût satisfaisante et péremptoire. Si le « *cœur ne se révolte pas contre ces pernicieuses maximes*, « *s'il ne sent aucune répugnance naître en lui à la pensée* « *d'une injustice ou d'une bassesse*, *il a perdu un des* « *plus puissants motifs de vertu*, et nous avons lieu d'at- « tendre que sa conduite sera conforme à ses opinions. « Mais *dans les ames bien nées il se trouve une antipa-* « *thie trop forte contre la fraude et la perfidie* pour qu'elle « puisse être contrebalancée par des vues d'intérêt ou de « profit. La tranquillité intérieure, le témoignage d'une « bonne conscience, des mœurs et une vie sans reproche, « sont des choses essentielles à notre bonheur et seront « toujours chères à tout honnête homme qui en sentira « l'importance (1). »

Je dois avouer que le raisonnement *du fripon de bon sens* me paraît précisément la conséquence des principes du *Traité de la nature humaine* et des *Recherches sur la morale*, et qu'ainsi je trouve tout simple que l'auteur n'aperçoive pas comment on pourrait y répondre d'une manière *satisfaisante et péremptoire*. Cependant il ne donne point les mains à ce raisonnement, et, pour en neutraliser le poids, il place dans l'autre plateau de la balance une répugnance, une antipathie, une révolte du cœur qui se manifeste dans toutes les ames bien nées contre ces pernicieuses maximes.

Examinons un peu la force de cette réponse de Hume, à un raisonnement rigoureusement fondé sur ses propres principes. De deux choses l'une, ou cette réponse reconnaît la légitimité du jugement de la conscience qui pro-

[1] *Recherches sur les Principes de la morale*, § 9, vers la fin.

clame l'indignité immédiate de l'injustice et de la fraude, ou elle est entièrement nulle et ne saurait convaincre ni le fripon, ni l'honnête homme.

Que faut-il pour contrebalancer une longue série de raisonnements subtils? un seul jugement d'une évidence intuitive, inspiré par la constitution de la nature humaine. Ainsi le témoignage des sens suffit pour renverser toutes les subtilités métaphysiques qu'on lui oppose. S'il est vrai que la conscience porte en faveur de l'honnêteté un témoignage de même espèce, c'en est assez contre tous les raisonnements du *fripon de bon sens;* il n'est pas besoin de les examiner; on doit les rejeter comme illusoires et sophistiques, car ils contredisent un principe évident par lui-même, comme ceux qui tendent à infirmer le témoignage des sens.

Si donc, dans cette *répugnance*, dans cette *antipathie*, dans cette *révolte du cœur* que Hume oppose au raisonnement du *fripon de bon sens*, se trouve impliqué le jugement intuitif et naturel de la conscience contre l'injustice, le raisonnement est réfuté d'une manière péremptoire; mais alors aussi se trouve renversé le principe de l'auteur, *que la justice est une vertu artificielle qui n'a d'autre titre à l'approbation que son utilité.*

Si d'un autre côté cette *répugnance*, cette *antipathie*, cette *révolte du cœur* n'impliquent aucun jugement, mais simplement un sentiment désagréable, et qui ne serait pas même naturel mais artificiel et acquis, la réponse n'a plus rien que de très conforme aux principes de l'auteur; mais elle devient absolument nulle, et ne saurait plus convaincre ni le *fripon de bon sens*, ni qui que ce soit.

Et comme Hume suppose que son *fripon de bon sens* est étranger aux sentiments dont il s'agit, ce n'est point à lui que la réponse s'applique; il reste en pleine posses-

sion de son argument. Quant aux *ames bien nées* qui éprouvent ces sentiments, il leur reste à délibérer si elles doivent céder à des émotions artificielles et acquises, ou aux règles de conduite qui leur paraissent les plus sages et les plus prudentes.

J'arrive à la seconde proposition que je me suis proposé de prouver, et je prétends qu'aussitôt que les hommes se sont formés l'idée rationnelle d'un bienfait et d'une offense, ils ont celle de la justice, et perçoivent en elle l'obligation comme une chose distincte de l'utilité.

Nous sommes libres d'employer la puissance que Dieu nous a donnée, soit à faire du bien à nos semblables, soit à leur faire du mal. Dans le premier cas il y a bienfait ou faveur, et, dans le second, offense. La justice tient le milieu entre ces deux extrêmes; elle exclut l'offense sans impliquer le bienfait.

Les notions de *bienfait* et *d'offense* apparaissent d'aussi bonne heure dans l'esprit humain que toute autre notion rationnelle. Leur présence ne se révèle pas seulement par le langage; mais par certaines affections de l'ame qui les supposent: un bienfait produit naturellement la reconnaissance; une offense excite notre ressentiment, si nous en sommes l'objet, notre indignation si elle tombe sur autrui.

Je prends pour accordé que la reconnaissance et le ressentiment ne sont pas moins naturels à l'homme que la faim et la soif, et que les affections ne sont pas moins immédiatement excitées par leurs objets propres que les appétits eux-mêmes.

Il n'est pas moins évident que l'objet propre de la reconnaissance est une personne qui nous a fait une faveur, et celui du ressentiment une personne qui nous a fait une offense.

Tant que nous n'avons pas atteint l'âge de raison, nous ne distinguons point un bienfait d'une action qui nous est agréable; toute action qui nous cause un plaisir actuel excite notre amour et notre bienveillance pour l'agent; toute action qui nous fait souffrir ou nous empêche de jouir, notre ressentiment; la même chose se produit chez les plus intelligents d'entre les animaux; elle n'implique aucune idée de justice ni chez eux ni chez nous.

Mais à mesure que notre raison se développe, la notion de bienfait et d'offense s'éclaircit et se précise. Ce n'est plus assez qu'une action nous soit agréable pour exciter notre reconnaissance, il faut encore pour produire ce résultat et mériter de nous le titre de bienfait, qu'elle ait été faite avec une intention bienveillante.

J'ai entendu parler d'un médecin qui mêla des araignées dans la potion d'un hydropique, avec le dessein de l'empoisonner; mais le breuvage trompa ses vues et guérit le malade. Certes, si le malade connut jamais la vérité, ce ne fut pas à la reconnaissance mais au ressentiment qu'il dut s'abandonner. Il est évident pour tout le monde qu'une action qui nous fait du bien malgré l'agent ou sans qu'il l'ait voulu, ne mérite point notre gratitude, ou, en d'autres termes, n'est point un bienfait.

Une autre idée, impliquée dans la notion de bienfait, c'est qu'un bienfait n'est point obligatoire. L'action d'un homme qui sauve mon crédit, en me payant ce qu'il me doit, m'est utile, et peut même avoir été faite dans l'intention de me servir; mais elle n'est pas un bienfait parce qu'elle était obligatoire.

Un domestique qui gagne ses gages en servant bien n'est point le bienfaiteur de son maître et n'a point de titre à sa reconnaissance; les deux parties sont utiles l'une à l'autre, mais aucune n'oblige ni n'est obligée, parce

qu'elles ne font chacune que ce qu'elles sont tenues de faire.

L'idée de bienfait, telle qu'elle existe dans l'esprit de tout homme qui a atteint l'âge de raison, implique donc la conception d'une chose qui n'est pas due. Mais si elle implique la négation de l'idée d'obligation, elle implique l'idée même d'obligation.

La conception d'une idée négative implique celle de l'idée affirmative qui lui correspond; *non obligatoire* est la négation d'*obligatoire;* celui qui conçoit l'un de ces deux termes conçoit l'autre; donc l'idée de *choses dues* et de *choses qui ne sont pas dues* existe dans tout esprit qui s'est formé l'idée rationnelle d'un bienfait, ou qui éprouve un sentiment raisonné de reconnaissance.

Si nous examinons maintenant la nature de l'offense, qui est l'objet de la passion naturelle qu'on nomme *ressentiment*, nous verrons qu'elle implique quelque chose de plus qu'un dommage. Suis-je blessé par la chute d'une pierre, ou par la foudre, ou par le mouvement convulsif d'un épileptique, je ne me sens point offensé, aucun ressentiment ne s'élève dans mon cœur. Il en est de l'offense comme de toutes les actions morales, elle implique nécessairement volonté et intention de la part de l'agent.

Mais cet élément ne suffit point encore pour constituer une offense. Si un homme brise la clôture de mon champ et foule mon blé parce qu'il n'a pas d'autre moyen d'éviter la mort, et qu'en témoignage de l'innocence de son intention il veuille m'indemniser du dommage que la nécessité lui a fait commettre, cet homme ne m'a point offensé, il n'excite en aucune manière mon ressentiment.

Le bourreau qui fait son devoir en tranchant la tête d'un criminel condamné par la loi, ne mérite pas la co-

lère de l'homme qu'il fait mourir; son action n'étant point injuste n'est point une offense.

Il suit de là que l'idée de l'offense qui est l'objet de la passion naturelle du ressentiment, implique l'idée d'injustice, et il ne l'est pas moins que l'idée d'injustice implique celle de justice.

Il y a donc, pour me résumer, une relation si étroite entre le bienfait, la justice et l'offense, qu'il est impossible de concevoir l'une de ces trois choses sans concevoir les deux autres. Elles ressemblent aux trois seuls rapports qu'une quantité puisse avoir avec une autre, et qui sont d'être plus grande, égale, ou plus petite. Tout homme, qui comprend ce qu'on veut dire en affirmant qu'une ligne est plus grande ou plus petite qu'une autre, sait infailliblement en quoi consisterait l'égalité de ces deux lignes; car, pour être égales, il suffirait que l'une ne fût ni plus grande ni plus petite que l'autre.

Tout de même, parmi les actions qui peuvent être utiles ou nuisibles à autrui, le bienfait est plus que la justice, et l'offense moins; et ce qui n'est ni un bienfait, ni une offense, est une action juste.

Aussitôt donc que les hommes ont acquis une idée exacte du bienfait et de l'offense, aussitôt qu'ils ont éprouvé le sentiment raisonné de la gratitude et du ressentiment, ils ont et ne peuvent pas ne pas avoir l'idée de la justice et de l'injustice; si donc la reconnaissance et le ressentiment sont naturels à l'homme, ce que Hume accorde, l'idée de justice ne l'est pas moins et ne saurait être artificielle.

Maintenant la notion de justice emporte nécessairement avec elle la notion d'obligation morale : car dire que telle action *est juste*, *qu'elle est obligatoire*, *qu'elle doit être faite*, *que nous sommes dans l'obligation morale*

de la faire, c'est dire la même chose en des termes différents. Il est vrai que nous ne percevons pas un haut degré de mérite dans une action qui n'est que juste et contre laquelle ne s'élevait ni l'intérêt, ni la passion; mais une injustice, ou la simple omission d'un acte juste, nous paraît empreinte d'un haut degré de démérite.

Quand il n'y aurait pas d'autre argument pour démontrer que le devoir d'être juste ne dérive pas uniquement de l'utilité de la justice, il suffirait de remarquer que l'idée même de justice implique celle que la justice est obligatoire, ou, en d'autres termes, que la moralité de la justice est un élément intégrant de la conception que nous nous en formons. Car, s'il en est ainsi, l'idée de justice ne peut pénétrer dans l'esprit humain sans y introduire avec elle celle de devoir et d'obligation morale; l'obligation est donc inhérente à la nature de la justice; le devoir d'être juste ne dérive donc point uniquement, ou du bien que la justice peut nous procurer, ou de celui qu'elle peut procurer à la société.

A cette remarque nous en ajouterons une autre; c'est que dans toute appréciation morale l'acte emprunte sa dénomination au motif qui l'a déterminé; d'où il suit qu'aucune action ne peut s'appeler juste avec vérité, à moins qu'elle n'ait été faite par considération pour la justice.

Un homme qui ne paie ses dettes que pour ne pas aller en prison, n'est pas un homme juste, car c'est la prudence, et non la justice, qui l'a déterminé; un autre qui, par bienveillance et par charité, donne à son voisin une somme qu'il lui doit réellement sans le savoir, fait une action généreuse, parce que ce n'est pas la justice, mais la bienfaisance qui l'a déterminé: ce sont là des vérités évidentes par elles-mêmes. Or, il n'est pas moins

vrai que l'action qui n'a pour but que de procurer quelque plaisir ou à celui qui la fait ou aux autres, n'est pas un acte de justice et n'en a pas le mérite.

La bonne musique et la bonne cuisine ont le mérite de l'utilité, puisqu'elles procurent du plaisir ; et cependant elles n'ont jamais obtenu du genre humain le titre de vertus morales. Ce serait à tort si le système de Hume était fondé, et l'on aurait commis, en leur refusant ce titre, la plus grande injustice.

Je présenterai maintenant quelques observations sur le raisonnement par lequel notre auteur essaie de prouver sa maxime favorite, que la justice n'est pas une vertu naturelle mais artificielle ; ou, comme il s'exprime dans ses *Recherches sur la morale*, que l'utilité publique est l'unique fondement de la justice, et nos réflexions sur les conséquences avantageuses de cette vertu ses seuls titres à notre estime.

1. Il faut reconnaître d'abord que cette maxime a une liaison étroite avec le système de Hume sur le principe de toutes les vertus ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait pris tant de peine à la défendre ; car, si elle est fausse, tout le système l'est au même titre et tombe avec elle.

Si l'*agréable* et l'*utile*, c'est-à-dire le plaisir et ce qui sert à le procurer, composent tout le mérite de la vertu, la justice ne peut avoir aucun autre mérite que sa tendance à procurer le plaisir.

Mais si au contraire tout homme qui porte une conscience discerne dans le juste et l'injuste un mérite et un démérite intrinsèque, s'il existe dans la constitution humaine un principe naturel qui approuve l'un et condamne l'autre immédiatement, tout ce merveilleux système est sans fondement et doit s'écrouler.

2. J'observe en second lieu que comme la justice est di-

rectement opposée à l'offense, et qu'on peut être offensé de différentes manières, la justice doit se diviser en différentes branches opposées aux différentes espèces de l'offense.

On peut être offensé 1° dans sa personne, par blessure, mutilation ou meurtre; 2° dans sa famille, par rapt d'enfants, ou injure faite à ceux qui sont sous notre protection; 3° dans sa liberté, par emprisonnement; 4° dans son honneur; 5° dans ses biens et sa propriété; 6° enfin, par violation de contrats ou engagements. Cette énumération, complète ou non, suffit au but que je me propose en ce moment.

Les différents principes de justice, opposés à ces différentes espèces d'offenses, s'expriment communément en ces termes : Tout homme innocent a droit à sa sûreté personnelle et à celle de sa famille, droit à sa liberté et à son honneur, droit à ses biens, droit à l'exécution des engagements pris envers lui. Dire qu'il a droit à ces avantages, c'est dire que la justice exige qu'on lui permette d'en jouir, ou, en d'autres termes, qu'il est injuste de l'en dépouiller; car, l'injustice est la violation, et la justice le respect du droit.

Ces formules étant admises comme l'expression la plus simple et la plus populaire des principales règles de la justice, nous allons considérer jusqu'à quel point le raisonnement de Hume prouve que la plupart ou la totalité de ces règles sont artificielles, ou, ce qui revient au même, exclusivement fondées sur l'utilité publique. La fidélité aux engagements sera le sujet du prochain chapitre, je n'en parlerai donc pas dans celui-ci. Les quatre premières règles, savoir, les droits de l'innocent à sa sûreté individuelle, à celle de sa famille, à sa liberté et à son honneur, ont reçu des écrivains le nom de *droits naturels*, parce qu'ils reposent sur la nature de l'homme

comme agent moral et raisonnable, et ont été commis à sa garde par le créateur; cette dénomination de droits *naturels* ou *innés* les distingue des droits *acquis;* ces derniers présupposent quelque fait ou acte préalable par lequel on les a acquis, tandis que les droits naturels n'impliquent rien de semblable.

Quand on viole nos droits naturels nous jugeons intuitivement qu'on nous offense, et nous en ressentons de la colère. Ce dernier fait découle du premier; car, si nous n'avions pas jugé que le tort qui nous est fait l'a été avec intention et contre la justice, nous ne serions pas irrités. Nous jugeons donc d'abord qu'une offense nous a été faite et que nous avons droit de la redresser; puis, à la vue de cette injustice commise avec intention, le principe naturel du ressentiment s'élève et pousse l'offensé à défendre son droit. L'offenseur même a conscience de sa faute, il craint la représaille, et, si elle est au pouvoir de l'offensé, il l'attend comme légitime et méritée.

Il n'est pas plus naturel au corps de croître, qu'à ces sentiments de se développer dans l'esprit humain; ils ne sont ni un effet de l'éducation, ni une invention des prêtres, des philosophes et des législateurs, mais le développement d'un germe que la nature a déposé dans notre cœur: il faudrait, je pense, plus que de la hardiesse pour le nier; on les trouve également puissants chez les tribus les plus sauvages et chez les nations les plus civilisées; rien ne peut les affaiblir, si ce n'est une habitude invétérée de rapine et de sang, qui étouffe la conscience et change l'homme en bête féroce.

L'utilité publique est prise en considération par le juge qui punit une offense particulière, mais elle s'offre rarement à l'esprit de l'offensé. Dans toute législation criminelle la réparation due au particulier est distinguée de

celle qui est due au public, et cette distinction n'aurait point de fondement si le démérite d'une offense ne consistait que dans le tort fait au public. Tout homme a conscience d'une différence essentielle entre son ressentiment pour une injure personnelle et son indignation contre un mal causé à l'état.

Ainsi, des six branches de la justice que nous avons énumérées, quatre sont naturelles dans le sens le plus strict, puisqu'elles ont leurs racines dans la constitution humaine et précèdent tout acte et toute convention sociale. Il suffirait donc de deux hommes sur la terre pour qu'il pût s'y trouver un offenseur et un offensé.

Hume soutient-il l'opinion contraire? je pense qu'il n'en a pas eu l'intention; mais son système paraît l'impliquer.

D'une part, il affirme en général que la justice n'est pas une vertu naturelle, qu'elle n'a d'autre principe que l'utilité publique, et que les avantages qu'elle procure à la société sont les seuls titres qu'elle ait à notre respect; il ne fait d'exception pour aucune branche particulière de la justice; et cependant la justice, dans l'acception ordinaire du mot, et dans tous les ouvrages de droit que j'ai lus, comprend les quatre parties ci-dessus mentionnées. Prise à la lettre, la doctrine de Hume s'étend donc à ces quatre parties, aussi bien qu'au droit de propriété et au droit à l'exécution des contrats.

D'un autre côté, si nous suivons l'auteur dans la longue et pénible démonstration de son système, nous reconnaîtrons clairement qu'il n'a eu devant les yeux que ces deux dernières branches de la justice. Aucune partie de son raisonnement ne s'applique aux quatre premières. Il semble, je ne sais pourquoi, s'être fait une notion étroite de la justice, et l'avoir bornée au respect de la propriété

et à celui des engagements; il garde le silence sur le reste. Nulle part on ne le voit affirmer que le droit de l'innocent à sa sûreté personnelle et à celle de ses enfants, à la conservation de sa liberté et de son honneur, soit un droit artificiel, et j'incline à croire qu'il n'en a jamais eu la pensée.

Hobbes est le seul philosophe qui, à ma connaissance, ait osé soutenir cette opinion; il regarde l'état de nature comme un état de guerre de tous contre tous, dans lequel chacun a le droit de faire et de prendre tout ce qu'il peut, et par tous les moyens possibles; dans lequel, en d'autres termes, il ne peut exister ni droit, ni devoir, ni justice, ni offense. Hume fait mention de ce système de Hobbes, mais sans l'adopter, bien qu'il invoque à l'appui l'autorité de Cicéron. Il dit en note: « Hobbes n'est pas, « comme on le croit communément, l'inventeur de cette « fiction qui considère l'état de guerre comme l'état na- « turel. Platon s'efforce de réfuter une hypothèse toute « semblable dans les 2e, 3e et 4e livres de la *République;* « Cicéron voit au contraire dans cette opinion une vérité « certaine et généralement reconnue, comme il résulte du « passage suivant (1). »

Ce passage, que Hume cite tout au long (2), ne me paraît point contenir une doctrine aussi conforme qu'il le pense au système de Hobbes; mais, en supposant même qu'il en fût ainsi, Hume aurait pu ajouter que Cicéron, comme beaucoup d'autres avocats, ne dit pas toujours dans ses plaidoyers ce qu'il regarde comme le plus vrai, mais ce qu'il considère comme le plus favorable à la cause de son client. C'est un fait bien connu que la doctrine de

[1] *Recherches sur les principes de la morale*, note de la section 3.

[2] *Pro Sextio*, l. 42.

Cicéron sur la justice était fort différente de celle de Hobbes et de celle de Hume lui-même.

3. Comme ce dernier philosophe n'a rien dit des quatre règles de la justice qui sont relatives aux droits naturels de l'homme, et n'a pas prouvé qu'elles fussent artificielles et dérivées de l'utilité publique, je passe à la cinquième règle qui a pour objet le respect de la propriété.

Le droit de propriété n'est point naturel, mais acquis; il ne dérive point de la constitution de l'homme, mais de ses actes. Les jurisconsultes en ont expliqué l'origine d'une manière satisfaisante pour tout homme de bon sens.

La terre est un bien commun que la bonté du ciel a donné aux hommes pour les usages de la vie; mais le partage de ce bien et de ses productions est le fait de ceux-ci; chacun d'eux a reçu du ciel toute la puissance et toute l'intelligence nécessaires pour s'en approprier une partie sans nuire à personne.

Les anciens moralistes ont comparé avec justesse le droit commun de tout homme aux productions de la terre avant qu'elle ne soit occupée et devenue la propriété d'un autre, à celui dont on jouit dans un théâtre: chacun en arrivant peut s'emparer d'une place vide et acquérir par là le droit de la garder pendant toute la durée du spectacle; mais personne n'a le droit de déposséder les spectateurs déjà placés.

La terre est un vaste théâtre que le Tout-Puissant a disposé avec une sagesse et une bonté infinie pour les plaisirs et les travaux de l'humanité tout entière. Chacun a droit de s'y placer comme spectateur, et d'y remplir son rôle comme acteur, mais sans troubler les autres.

Celui qui tient cette conduite est un homme juste et mérite l'approbation; celui qui, non content de ne pas

nuire aux autres, leur fait tout le bien qui dépend de lui, est un homme généreux et mérite un plus haut degré d'approbation; mais celui qui trouble et moleste son voisin, qui lui ravit le bien-être qu'il s'est créé par son industrie et sans nuire à personne, celui-là est un homme injuste et soulève à bon droit le ressentiment de ses semblables.

Il est donc vrai que la propriété prend son origine dans l'acte par lequel l'individu s'approprie, et quelquefois améliore, une partie des biens donnés à tous par la nature; il est vrai aussi que le respect de la propriété est une règle de justice nécessairement postérieure à cet acte; mais il ne l'est pas moins que partout où il y a des hommes la propriété ne tarde point à naître, et avec elle la règle de justice qui en prescrit le respect.

On peut distinguer deux espèces de propriétés; l'une qui est immédiatement consommée pour l'entretien de la vie, l'autre qui est d'une nature plus durable et qui peut s'amasser et se conserver pour les besoins de l'avenir.

Les individus ne peuvent vivre sans consommer et employer chaque jour à leur usage quelques-unes des productions de la nature; mais ils ne peuvent le faire qu'après s'en être emparé et en avoir fait leur propriété. Si l'on pouvait, sans injustice, me ravir ce dont je me suis innocemment emparé pour ma subsistance, on pourrait aussi sans injustice m'enlever la vie.

Le droit de vivre implique le droit de s'en procurer les moyens, et la même règle de justice qui veut que la vie de l'innocent soit respectée veut aussi qu'on ne lui ravisse pas les moyens de la conserver; ces deux choses sont également sacrées; nous nous sentons le droit de protéger l'une comme l'autre; et contre l'offense qui les attaque la nature nous inspire le même ressentiment.

La liberté qui est un de nos droits naturels en implique un autre qui ne l'est pas, celui d'exercer telle industrie qu'il nous plaît pourvu qu'elle soit innocente, et de jouir des produits qu'elle nous donne. Mettre obstacle au travail d'autrui, ou lui en dérober les fruits, c'est commettre envers lui une injustice de la même nature que de le charger de fers ou le jeter dans une prison; le résultat est de la même espèce et provoque le même genre de ressentiment.

Il résulte de ces observations que la propriété existe à quelque degré partout où il y a des hommes, et que le droit qui s'y attache est la conséquence nécessaire du droit naturel qu'a tout homme de vivre et de conserver sa liberté.

Nous avons observé plus haut que Dieu a fait de l'homme un être intelligent et prévoyant; sa constitution ne le conduit donc pas seulement à prendre possession et à faire usage de ce que lui fournit la nature pour ses besoins présents, elle le conduit encore à calculer ses besoins futurs et à y pourvoir, tant pour lui-même que pour sa famille, ses amis et ceux qui l'entourent.

L'homme agit donc conformément à sa nature quand il met en réserve une portion des fruits de son travail pour subvenir à ses besoins futurs et à ceux des siens; quand il invente et construit des instruments et des machines pour faciliter son travail ou pour en augmenter les produits; et lorsqu'en échangeant avec ses semblables les productions du sol ou de son industrie, il accroît son bien-être et le leur. Ce ne sont là que les développements naturels et innocents de l'intelligence que lui a donnée le créateur; il a donc le droit de s'y livrer et d'en recueillir le fruit; quiconque l'entrave dans cette industrie légitime ou lui en ravit les résultats, se rend coupable d'une offense et

d'une injustice envers lui, et devient à juste titre l'objet de son ressentiment.

Beaucoup d'animaux sont déterminés par leur instinct à pourvoir à leurs besoins futurs, et à défendre leurs provisions et les lieux qui les renferment contre quiconque prétend s'en emparer. On peut apercevoir dans l'homme, avant l'âge de raison, quelques signes d'un instinct semblable. Quand la raison et la conscience paraissent, elles approuvent et justifient ce soin prévoyant, et condamnent comme injuste toute agression qui a pour objet d'en détruire les effets.

Deux résultats de cette sagesse prévoyante semblent particuliers à l'homme; je veux parler de l'invention des instruments et des machines et de l'établissement des échanges. On n'a point trouvé de tribu humaine assez sauvage pour ignorer entièrement ces deux genres d'industrie, et l'on ne connaît point de tribus d'animaux qui en offrent la moindre trace. Le commerce et l'invention des instruments sont deux idées dont les bêtes ne sont point capables.

Ces observations démontrent clairement que, même dans l'état de nature, l'homme, par le développement de ses facultés corporelles et intellectuelles, peut acquérir une propriété permanente, ou, comme nous disons, de la *richesse*, et par là, se mettre en état de pourvoir plus amplement à ses besoins et à ceux de sa famille, de s'acquitter plus facilement envers ses bienfaiteurs, de soulager d'une manière plus généreuse les objets de sa compassion, de se faire des amis, et de défendre ses biens contre d'injustes agresseurs. Aussi l'histoire nous apprend-elle qu'on a vu des hommes isolés et sans maître, et qui ne connaissaient d'autre société que le cercle de leur famille, se créer des propriétés, et avoir une notion claire

des règles de la justice dont la propriété est l'objet.

Tout homme, en tant que créature raisonnable, a le droit, pourvu qu'il ne fasse tort à personne, de contenter ses désirs naturels et raisonnables; or, nul désir n'étant plus naturel et plus raisonnable que celui de pourvoir à ses besoins, ce désir ne peut être gêné ou empêché dans son développement inoffensif que par une injuste violation de la liberté naturelle; mais le désir de pourvoir à nos besoins nous porte à désirer la propriété et à travailler pour l'acquérir; le droit de propriété vient donc se résoudre dans le droit qu'a tout homme de travailler pour satisfaire à ses besoins.

Il n'est donc pas vrai que l'intérêt public soit la seule origine, même de cette partie de la justice qui regarde la propriété. Bien loin de là, quand les hommes se réunissent et forment une société soumise à des lois et à un gouvernement, le droit de propriété est restreint et limité par cette association. Dans l'état de nature, la propriété est absolue et sans restriction, parce que le proprietaire n'a pas de supérieur; dans la société civile, la propriété tombe dans la dépendance des lois sociales; chacun cède à la société une partie de son droit, en échange de la protection et de la sécurité qu'il en reçoit. Dans l'état de nature, l'individu est seul juge dans sa propre cause: il a le droit de défendre sa propriété, sa liberté, sa vie par tous les moyens qui sont en son pouvoir; dans l'état social, il est obligé de soumettre son injure au jugement de la société, et d'acquiescer à sa sentence, alors même qu'il la croit injuste.

Nous avons dit plus haut que tout homme a le droit de se faire une propriété permanente, et d'en disposer; mais c'est sous la réserve que personne ne sera privé par là des moyens nécessaires à son existence. Le droit de

l'innocent sur les choses nécessaires à son existence, est de sa nature supérieur au droit du riche sur sa richesse, alors même qu'elle a été honnêtement acquise. L'usage de la richesse ou de la propriété permanente est de suppléer à des besoins futurs et éventuels; or ceux-ci disparaissent devant une nécessité certaine et présente.

Dans une famille, la justice demande que les enfants qui ne peuvent encore travailler, les malades ou les vieillards qui ne le peuvent plus, soient nourris sur le fonds commun. Il en est de même dans la grande famille dont Dieu est le père. La justice veut, comme la charité, que tous les hommes à qui la Providence ôte le pouvoir de subvenir à leurs besoins présents, trouvent des secours dans les richesses que leurs semblables ont amassées pour les besoins à venir.

D'où l'on voit que le droit d'acquérir la propriété et d'en disposer peut être soumis à des limites et à des restrictions, même dans l'état de nature: à plus forte raison en est-il ainsi dans l'état de société, où la communauté est revêtue de ce que les auteurs appellent un *droit éminent* sur la propriété comme sur la vie de ses membres, droit qui s'étend aussi loin que le bien public peut l'exiger.

Si ces principes sont fondés, les argumens avancés par Hume pour démontrer que la justice est une vertu artificielle qui n'a d'autre titre au respect que son utilité sociale, trouveront facilement leur réponse.

Ce philosophe suppose d'abord un état « dans lequel la « nature aurait accordé au genre humain toutes les commo- « dités et tous les biens extérieurs en si grande abondance, « que, sans crainte pour l'avenir, sans soin ni industrie « de sa part, chaque individu se trouvât amplement « pourvu de tout ce que l'imagination la plus ardente et

« les appétits les plus démesurés pourraient lui faire dé-
« sirer. Il est évident, dit-il, que dans un tel état toutes « les autres vertus sociales fleuriraient, mais que jamais il « ne pourrait être question de cette vertu jalouse et dé- « fiante qu'on nomme la justice[1]. »

J'observe d'abord que cet argument ne porte que sur l'une des six branches de la justice que nous avons énumérées, et n'affecte en rien les cinq autres. Comme cette observation s'applique à tous les argumens du philosophe, je me dispenserai de la répéter. J'observe en second lieu que la seule chose que cet argument prouve, c'est qu'on peut concevoir un état où la propriété n'existerait pas, et dans lequel par conséquent la branche de la justice qui la concerne ne trouverait pas l'occasion de se développer; mais s'ensuit-il que dans un état où la propriété existe et ne peut pas ne pas exister, une partie de la justice soit inutile et ne mérite aucune considération?

Hume suppose en second lieu : « Que les besoins du genre « humain restant ce qu'ils sont actuellement, notre « cœur fût naturellement si rempli de bienveillance et de « générosité, que chaque homme sentît la plus parfaite « tendresse pour les autres, et n'eût pas plus de sollici- « tude pour son propre intérêt que pour le leur; n'est-il « pas évident, dit-il, qu'une bienveillance si étendue ren- « drait encore l'exercice de la justice inutile, et que jamais « on n'aurait pensé ni à la division de la propriété, ni aux « barrières inventées pour la protéger[2]. »

Je réponds que la conduite inspirée par cette bienveillance étendue serait ou parfaitement ou imparfaitement conforme à la justice. En admettant d'abord que cette bienveillance pût nous conduire à l'injus-

[1] *Recherches*, sect. III, 1re part.

[2] Ibid.

tice, la justice trouverait certainement à s'exercer: car l'obligation qu'elle impose est supérieure à celle de la bienveillance, et il est immoral de faire du bien à un homme en faisant du tort à un autre. Que si l'on rejette cette hypothèse, il ne s'ensuivrait pas encore que la justice n'eût rien à faire dans un pareil état : car c'est elle qui nous fait distinguer le bien qui nous est dû de celui qui ne nous est point dû, et qui mérite notre gratitude. Enfin, en supposant même la justice inutile dans un tel état, il s'ensuivrait seulement qu'elle n'y trouverait pas l'occasion de s'exercer, mais non que le devoir de la pratiquer n'existe pas quand elle se développe et s'applique.

Hume fait une troisième supposition qui est le contre-pied de la première : « Admettons, dit-il, qu'une société « tombe dans une telle disette des choses les plus néces- « saires à la vie, que la plus grande frugalité et l'industrie « la plus laborieuse ne suffisent point pour empêcher le « plus grand nombre de périr, et le reste d'être dans la « plus grande détresse..., pourrait-on regarder comme « injuste et criminelle une distribution égale de blé, qui « se ferait pendant la famine sans le consentement du « propriétaire? » L'auteur s'imagine que ce serait là une suspension des lois strictes de la justice.

Je réponds que ce partage, loin d'être criminel et injuste, serait réclamé par l'équité, et qu'un acte juste ne saurait être une suspension des lois de la justice. Tout ce que la plus stricte équité réclamerait en pareille circonstance, ce serait que l'homme, dont la vie aurait été sauvée aux dépens d'un autre et sans son consentement, lui payât un dédommagement quand il en aurait le pouvoir. Cet homme se trouverait dans le même cas que le débiteur qui devient insolvable par des causes indépendantes de sa volonté; la justice demande qu'on épargne ce der-

nier jusqu'à ce qu'il soit en état de payer. Comment Hume a-t-il pu regarder un acte qui n'est, selon lui, ni criminel ni injuste, comme une suspension des lois de la justice? Jamais contradiction ne fut plus évidente; car *juste* et *injuste* sont des termes opposés.

L'auteur passe à un troisième argument qu'il énonce ainsi : « Dans la société politique, lorsqu'un homme, par « ses crimes, devient nuisible au public, les lois le punis- « sent dans ses biens et dans sa personne; c'est-à-dire que « les règles ordinaires de la justice sont pendant quelques « instants suspendues à son égard, et qu'il devient juste, « pour le bien de la société, de lui infliger des peines que « sans cela on ne pourrait lui faire subir sans injustice[1]. »

Cet argument, comme le précédent, se réfute de lui-même. Il est contradictoire en effet qu'un acte soit à la fois une suspension des règles de la justice et une chose juste. Il se peut que l'équité ne s'accorde pas toujours avec la lettre des lois humaines, parce que ces dernières ne peuvent prévoir tous les cas; mais il ne se peut pas que l'équité soit en lutte avec l'équité. N'est-il pas bizarre que notre auteur ait pensé que si l'on écoutait la justice, le criminel devrait être traité comme l'innocent?

Il emprunte un quatrième argument à l'état de guerre entre deux peuples. « Les fureurs et la violence de la « guerre sont-elles autre chose, dit-il, qu'une suspension « de la justice entre les parties belligérantes? Les lois de « la guerre qui succèdent alors à celles de la justice et « de l'équité, sont des règles imaginées pour l'avantage « et l'utilité de cet état particulier dans lequel les hommes « se trouvent alors. [2] »

Je réponds que, quand la guerre est entreprise pour

[1] *Recherches*, sect. III, 1[re] part.
[2] Ibid.

une légitime défense, ou pour la réparation d'intolérables injustices, elle est autorisée par la justice. Les lois de la guerre, telles qu'elles ont été décrites par un grand nombre de moralistes éclairés, sont toutes fondées sur la justice, et tout acte contraire à la justice est contraire aux lois de la guerre. La même équité qui impose des règles différentes de conduite au maître et au serviteur, au père et à l'enfant, en prescrit aussi de différentes envers l'ami et envers l'ennemi. Je ne comprends pas ce que l'auteur entend par cet *avantage* et cette *utilité* de l'état de guerre, pour lesquels certaines règles ont été imaginées, qui succèdent à celles de la justice et de l'équité; je ne conçois aucune loi de la guerre qui n'ait été imaginée pour l'équité et la justice.

A l'argument de la guerre l'auteur fait succéder le suivant: « Supposons, dit-il, qu'il se trouvât parmi nous une « espèce d'êtres qui, quoique raisonnables comme nous, « eussent une force d'esprit et de corps si inférieure à la « nôtre, qu'ils fussent incapables d'opposer aucune résis- « tance ni de marquer leur ressentiment lors même « qu'ils seraient le plus vivement offensés; je crois que « nous serions obligés, en vertu des lois de l'humanité, « de traiter ces êtres avec douceur; mais, à parler stric- « tement, nous ne serions retenus à leur égard par aucun « lien de justice, et ils ne pourraient avoir sur rien ni « droit ni propriété assez fondés pour en exclure leurs « maîtres [1].»

Si Hume n'eût pas avoué lui-même cette conséquence de son système, il m'eût semblé peu charitable de la lui imputer; mais, puisqu'il la confesse, nous pouvons juger de la doctrine par ses conséquences; car, la meil-

[1] *Recherches* sect. III, 1re part.

leure preuve de la fausseté d'une théorie, c'est l'opposition qui se trouve entre cette théorie et les règles de la morale pratique. Ces créatures raisonnables, mais sans défense, sont condamnées par Hume à n'avoir point de droits; et pourquoi? parce qu'elles n'ont pas le pouvoir de se protéger. N'est-ce pas dire que le droit a son origine dans la force, et retomber dans le système de Hobbes? Et pour donner à cette doctrine toute la clarté possible, Hume ajoute : « Que comme il ne résulterait jamais aucun inconvénient pour nous de l'exercice d'un pouvoir aussi solidement établi dans la nature, les lois de la justice et de la propriété ne pourraient être d'aucun usage et seraient tout-à-fait sans objet dans une association si inégale. » Il ajoute, comme nouveau développement du même principe : « Que les femmes, dans notre société, doivent la part de droits dont elles jouissent au pouvoir qu'elles tiennent de leur adresse et de leurs charmes. » Si on reconnaît la saine morale dans ces maximes, à la bonne heure, la théorie de Hume sur la justice peut être vraie.

Observons que si le philosophe fonde ailleurs l'autorité de la justice sur son utilité *pour nous-mêmes* et *pour les autres*, il ne lui donne ici d'autre base que son utilité pour nous-mêmes; car, à coup sûr, il serait fort utile à cette *espèce sans défense* d'être traitée avec justice; mais comme il ne pourrait résulter aucun inconvénient pour nous du traitement quelconque que nous lui ferions subir, il conclut que la justice ne serait d'aucun usage, et deviendrait tout-à-fait sans objet entre nous et ces créatures : Hobbes n'aurait pas mieux dit.

Notre philosophe termine par l'hypothèse d'un état de l'espèce humaine, « où toute société et tout commerce d'homme à homme se trouveraient rompus. Il est évident,

« dit-il, que l'individu ainsi isolé serait aussi incapable « de justice que de langage et de conversation. »

Mais l'homme dans cet isolement ne serait-il pas incapable aussi d'amitié, de générosité et de compassion? Si ce raisonnement prouve que la justice est une vertu artificielle, il le prouve également de toutes les autres vertus sociales.

Tels sont les raisonnements présentés par Hume dans la première partie de la longue section qu'il a consacrée à la *justice*, dans ses *Recherches sur les principes de la morale.*

Dans la seconde partie, les arguments ne sont ni aussi clairement distingués, ni aussi faciles à recueillir; je ferai cependant quelques remarques sur ce qu'elle me paraît contenir de plus spécieux.

Il commence par observer: « Que si nous examinons « toutes les lois particulières qui constituent la justice et « déterminent la propriété, nous y découvrirons toujours « le même but, et que ce but est le bien de l'huma- « nité[1]. »

Rédigeons cet argument et voyons s'il est concluant. *Le bien de l'humanité est l'objet de toutes les lois et de toutes les règles qui constituent la justice et déterminent la propriété; par conséquent la justice n'est pas une vertu naturelle, mais elle tire son origine de l'utilité publique, et ses conséquences avantageuses sont le seul titre qu'elle ait à notre respect.*

Il paraît manquer un intermédiaire entre les prémisses et la conclusion de ce raisonnement, et cet intermédiaire me semble devoir être nécessairement l'une ou l'autre de ces deux propositions: 1° *Toutes les règles de la justice*

[1] *Recherches*. section III, 2e part.

tendent à l'utilité générale; 2° L'utilité générale est le seul principe des règles de la justice.

Si l'argument signifie que la justice a son principe dans l'utilité publique, attendu que toutes les lois de la justice tendent à cette utilité, je ne puis admettre la conclusion; Hume lui-même ne peut l'accepter sans renverser sa doctrine; car, les règles de la bienfaisance et de l'humanité tendent aussi à l'utilité publique, et cependant le système de Hume leur donne un autre fondement dans la nature humaine; pourquoi n'en serait-il pas de même des règles de la justice?

J'incline donc à penser que l'argument doit être pris dans le dernier sens que j'ai supposé, savoir, que l'utilité publique est le seul principe des règles de la justice, et que par conséquent la justice elle-même prend sa source dans cette utilité.

Cette interprétation me paraît justifiée d'ailleurs par ce que dit Hume un peu plus loin: « Que pour établir « des lois sur la propriété, il faut connaître la nature et « la situation de l'homme, rejeter les apparences souvent « spécieuses qui peuvent tromper, et s'arrêter aux règles « qui sont, en somme, les plus utiles et les plus avanta- « geuses. » Et il s'efforce de montrer que les lois généralement adoptées sur la propriété sont infiniment plus favorables au bien public que le système des fanatiques religieux du dix-septième siècle qui prétendaient que les saints seuls doivent hériter de la terre, ou que celui des fanatiques politiques de la même époque qui réclamaient la loi agraire ou le partage égal de la propriété.

Ici, encore, Hume étend à toutes les branches de la justice la conclusion d'un raisonnement qui n'embrasse que le droit de propriété dans ses prémisses, ce qui est un sophisme évident.

Mais indépendamment de ce sophisme, la proposition d'où il part est aussi fausse à l'égard du droit de propriété, qu'à l'égard des autres branches de justice.

Nous avons essayé de montrer que si la propriété n'est point un droit inné mais acquis, ce droit peut du moins s'acquérir dans l'état de nature et conformément aux lois naturelles; d'où il suit qu'il n'est point un effet des lois instituées par les hommes pour le bien de la société, quoiqu'il puisse et doive être réglé par ces lois quand les sociétés se forment.

S'il n'y avait que deux hommes sur la surface de la terre, chacun d'eux pourrait se créer une propriété à lui, et connaître qu'il a le droit de la défendre et le devoir de ne pas envahir celle de son compagnon. Il n'aurait pas besoin de recourir aux raisonnements sur l'utilité générale pour s'apercevoir des offenses qui lui seraient faites dans sa propriété ou dans l'un quelconque de ses droits naturels, ni pour savoir quelles règles de justice il devrait observer envers son semblable.

La simple loi de ne pas faire au prochain ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fît lui révélerait toutes les règles de la justice, indépendamment de la conception de l'intérêt général et de la connaissance des lois et des statuts qui sont faits pour l'assurer dans l'état de société.

Il n'est donc pas vrai que l'utilité générale soit le seul principe de la justice et la source unique de toutes les règles de la justice. Aristide et le peuple athénien avaient assurément une autre opinion de la justice, quand le premier déclarait que la proposition de Thémistocle était avantageuse mais injuste, et que là dessus le second la rejetait sans l'entendre. Loin de déduire la justice de l'utilité, le peuple d'Athènes subordonnait l'utilité à la

justice; et cependant le peuple d'Athènes était souverain.

« *Qu'est-ce que la propriété d'un citoyen?* c'est tout « ce dont il a lui seul l'usage légitime. *Mais quelle règle « avons-nous pour reconnaître cette sorte de chose?* Pour « répondre à cette question il faut avoir recours aux lois, « aux coutumes, aux précédents, aux analogies [1], etc. »

Ce raisonnement ne suppose-t-il pas que dans l'état de nature il n'y a point de distinction de propriété? S'il en est ainsi, l'état de nature de Hume est le même que celui de Hobbes.

Il est vrai qu'en devenant membres d'une société politique, les hommes soumettent leurs propriétés à l'autorité des lois aussi bien que leurs personnes, et qu'ils doivent ou acquiescer à ces lois, ou renoncer à faire partie de l'association qui les reconnaît. Mais la justice, et même cette partie de la justice que notre auteur prend toujours pour le tout, est antérieure aux sociétés politiques et à leurs lois, et le but de ces lois est précisément de protéger la justice et de réprimer les atteintes qu'on lui porte.

Comme toutes les œuvres de l'homme sont imparfaites, les lois humaines peuvent être injustes; or, c'est ce qui n'arriverait jamais si la justice avait son origine dans la loi, comme l'auteur semble l'insinuer dans ce passage.

La justice veut que le citoyen se soumette aux lois de la société quand elles ne commandent rien qui soit injuste ou impie; il peut donc y avoir des droits et des crimes purement légaux. Une loi peut créer un droit qui n'existait pas, ou rendre criminel ce qui était innocent, avant qu'elle fût promulguée; mais c'est ce qui

[1] *Recherches*, section III, 2[e] part.

n'aurait jamais lieu sans l'obligation antérieure où sont les sujets d'obéir à la loi. Pareillement la volonté d'un maître peut créer un nouveau devoir pour le serviteur, qui est coupable d'y désobéir; mais pourquoi? parce que antérieurement le serviteur avait contracté l'obligation d'obéir à son maître dans toutes les choses légitimes.

J'accorde donc que des lois particulières peuvent, en certains cas, constituer la justice et déterminer la propriété, souvent d'après des motifs ou des analogies frivoles, quelquefois même par la seule raison qu'il vaut mieux fixer légalement certains points douteux que de les laisser indécis et sujets à contestation; mais je suis si loin d'en tirer la conclusion de Hume, que j'arrive à une conséquence absolument opposée. En effet, les lois en question puisent toute leur force et toute leur autorité dans une règle générale de justice qui les précède, savoir que les sujets doivent obéir aux lois de leur pays.

L'auteur compare les règles de la justice aux superstitions les plus futiles, et, d'un côté comme de l'autre, le seul fondement qu'il trouve au sentiment moral, c'est que la justice est une chose nécessaire pour le bien-être et l'existence de la société.

Il est très vrai que si nous cherchons la distinction du *mien* et du *tien* par les *sens de la vue*, *de l'odorat et du toucher*, ou *par les procédés de la médecine*, *de la chimie ou de la physique*, nous ne pourrons pas la découvrir; mais la raison en est qu'aucun de ces sens, aucun de ces procédés n'est compétent pour connaître du juste et de l'injuste, et que nous ne pouvons pas plus saisir ces deux choses de cette manière que la couleur par l'ouïe ou le son par la vue. Tout homme qui n'est pas dépourvu d'intelligence, sans en excepter le sauvage, perçoit la distinction du *tien* et du *mien* aussi clairement que la lumière du

jour, quand il consent à la chercher avec sa faculté morale; mais si nous dédaignons d'interroger cette faculté, c'est en vain que nous consulterons d'autres sens ou d'autres facultés sur la question du bien et du mal; nous n'obtiendrons point de réponse.

Enfin, quand nous saurions que la *justice* tend au bien général, il n'en résulterait pas pour nous l'obligation morale d'être *justes;* il faudrait encore que la conscience nous dît que nous sommes moralement obligés de faire ce qui tend au bien général. Or, si l'on admet cette obligation, pourquoi n'admettrait-on pas l'obligation plus directe et plus simple de ne faire tort à personne? On conçoit la seconde aussi facilement que la première, et l'existence de l'une n'est pas moins évidente que celle de l'autre dans la constitution humaine.

Le dernier argument de Hume est exprimé en ces termes: « Voici un dilemme qui me semble évident: Ou bien, « puisque la justice a une tendance évidente à l'utilité « générale et à la conservation de la société civile, le sen- « timent que nous en avons dérive de nos réflexions sur « cette tendance; ou bien, comme la faim la soif et les « autres appétits, comme le ressentiment, l'amour de la « vie, l'attachement à ses enfants et les autres passions, ce « sentiment tire son origine d'un instinct simple et origi- « nel que la nature a mis en nous pour une fin également « salutaire. En admettant cette dernière supposition, il « suivrait que la propriété qui est l'objet de la justice est « aussi distinguée par un instinct simple et originel, et « que ce n'est ni le raisonnement, ni la réflexion qui en « sont juges. Mais qui a jamais entendu parler d'un pareil « instinct? etc. »

Je ne doute pas que Hume n'ait entendu parler d'un principe, appelé *conscience*, que la nature a mis dans

l'homme; je ne sais s'il lui conviendra de l'appeler un *instinct simple* et *originel* comme il fait pour nos appétits et nos passions; mais ce que je sais, c'est que le sentiment de la justice dérive en nous de ce principe.

De même que l'œil ne nous donne pas seulement la notion de couleur, mais nous fait percevoir que tel corps est revêtu de telle couleur et tel autre d'une couleur différente; de même que notre raison ne nous donne pas seulement la conception du vrai et du faux, mais nous fait percevoir que telle proposition est vraie et telle autre fausse; ainsi notre conscience ou faculté morale ne nous donne pas seulement l'idée du juste et de l'injuste, mais nous fait percevoir que telle conduite est juste et telle autre ne l'est pas. C'est par cette faculté que nous percevons du mérite dans une conduite honnête et du démérite dans une conduite déshonnête, indépendamment de toute considération d'utilité générale.

Ces sentiments ne sont pas plus l'effet de l'éducation ou de l'habitude que la perception du vrai et du faux: du moins nous avons les mêmes raisons de le croire dans le premier cas que dans le second. Il y a plus, quelques hommes ont fait profession de croire qu'aucune proposition n'était plus vraie que la proposition contraire; mais on n'en a point encore vu d'assez hardi pour se vanter de ne reconnaître aucun devoir de probité, d'honneur, de vérité ou de justice, dans ses rapports avec les autres hommes.

Enfin, la faculté de conscience n'exige pas l'idée *innée de propriété*, *d'acquisition*, *de transmission*, *de rois*, *de sénateurs*, *de préteurs*, *de chanceliers et de jurés*, pas plus que la faculté de la vue ne requiert l'idée innée de couleurs, et la faculté de raison, l'idée innée de cône, de sphère et de cylindre.

CHAPITRE VI.

DE LA NATURE DU CONTRAT ET DE L'OBLIGATION QUI EN DÉRIVE.

L'obligation qui s'attache aux contrats et aux promesses est une chose si sainte, et d'une si grande importance pour la société humaine, que les théories qui tendent à affaiblir le respect qu'elle mérite, et à troubler les idées des hommes sur un sujet si clair et si grave, ne peuvent manquer d'encourir la désapprobation de toutes les âmes honnêtes.

Quelques spéculations de cette espèce me semblent se rencontrer dans le troisième volume du *Traité de la nature humaine*, et dans *les Recherches sur les principes de la morale* de Hume; je me propose donc de présenter dans ce chapitre quelques observations sur la nature du contrat ou de la promesse, et d'y joindre quelques réflexions sur deux passages de cet auteur.

Je suis loin de dire ou de penser que ce philosophe ait cherché à affaiblir dans les cœurs l'obligation d'être honnête et fidèle à ses engagements, ou qu'il méconnaisse lui-même cette obligation dans sa conduite. Ce n'est pas l'homme que j'attaque, mais ses écrits : ayons de l'un l'opinion que la charité nous commande d'en avoir, mais examinons librement les maximes et la tendance des autres.

Bien que tout homme de bon sens comprenne parfaitement la nature d'un contrat ou d'une promesse, cependant un examen rapide des opérations de l'esprit repré-

sentées par ces deux mots ne sera pas inutile pour l'appréciation des subtilités métaphysiques par lesquelles on a cherché à en obscurcir le sens. La promesse diffère si peu du contrat, dans le point de vue où nous allons nous placer, que le même raisonnement, comme l'observe Hume, peut s'appliquer à l'un et à l'autre. Dans la promesse une des deux parties seulement se soumet à l'obligation, l'autre acquiert un droit à l'exécution de la chose promise; dans le contrat l'engagement est réciproque, et chaque partie acquiert un droit à l'accomplissement de la promesse de l'autre.

Le mot latin *pactum* paraît avoir ce dernier sens; voici la définition qu'on en donne dans la loi civile et qui est prise d'Ulpien : *Duorum pluriumve in idem placitum consensus*. Titius, juriste moderne, s'est efforcé de rendre cette définition plus complète en y ajoutant ces mots : *obligationis licitè constituendæ vel tollendæ causâ datus*. Avec cette addition, la définition se trouve conçue en ces termes : Le contrat est l'accord de deux ou plusieurs personnes, dans l'intention de former ou de rompre une obligation licite.

Cette définition est peut-être aussi bonne que toute autre; mais il est parfaitement évident qu'elle ne précise en rien la notion très claire que tout le monde a d'un contrat. En la considérant comme une définition strictement logique, elle prête même à plus d'une objection; mais je m'abstiens de les présenter parce que je pense que toute autre offrirait le même inconvénient.

On ne doit pas inférer de là que la notion de contrat ne soit pas parfaitement claire chez tout homme parvenu à l'âge de raison. Plusieurs opérations de l'esprit ont cela de commun qu'elles sont très bien comprises et ne courent aucun risque d'être confondues avec d'autres, et que

pourtant elles ne peuvent être définies selon les règles de la logique par le genre et la différence. Toutes les fois qu'on l'essaie on les obscurcit au lieu de les rendre plus claires.

Y a-t-il quelque chose de mieux compris par tous les hommes que la signification des mots *voir*, *entendre*, *juger*, *se souvenir;* et cependant y a-t-il rien de plus difficile au monde que de définir ces opérations selon les règles de la définition logique? La difficulté n'est surpassée ici que par l'inutilité. On trouve dans les philosophes un grand nombre de ces définitions; si on les examine on trouvera qu'elles n'aboutissent qu'à remplacer un synonyme par un autre, et le plus souvent le bon par le mauvais. Ainsi définir le contrat un *consentement*, une *convention*, un *accord*, qu'est-ce autre chose que mettre à la place du mot défini un de ses synonymes, qui n'est ni plus expressif ni mieux compris?

Deux enfants possèdent l'un un sabot l'autre un fouet; le premier dit à son camarade: Si tu veux me prêter ton fouet pour faire une partie, je te prêterai mon sabot pour en faire une autre à ton tour. J'y consens, répond le second. Voilà un contrat parfaitement compris des deux enfants, bien qu'ils n'aient jamais entendu parler de la définition d'Ulpien ou de Titius; et chacun d'eux sait très bien qu'en violant le marché son camarade lui ferait une injustice, et qu'il ferait mal en le violant lui-même.

Les opérations de l'esprit humain peuvent se diviser en deux classes : les opérations solitaires et les opérations sociales. Comme la promesse et les contrats appartiennent à la dernière, peut-être ne sera-t-il point inutile d'éclaircir cette distinction.

J'appelle *solitaires* les opérations qui peuvent être accomplies par l'homme dans la solitude, sans commerce

aucun avec une autre créature intelligente. J'appelle *sociales* les opérations qui impliquent nécessairement quelque relation avec une autre créature raisonnable.

Un homme peut voir, entendre, se souvenir, juger, raisonner, il peut délibérer, former des desseins et les exécuter, sans l'intervention d'aucune autre créature intelligente: ce sont là des actes solitaires. Mais quand il adresse une question pour obtenir un renseignement, quand il rend témoignage d'un fait, quand il commande, quand il fait une promesse ou s'engage dans un contrat, ce sont là des opérations qui impliquent l'intervention d'autres êtres raisonnables et qui n'existent qu'à cette condition. Entre les actes de l'esprit que j'ai nommés *solitaires*, faute d'un nom meilleur, et ceux que j'ai appelés *sociaux*, il y a cette différence très remarquable que la traduction des premiers, soit en langage articulé, soit par tout autre signe sensible, est purement accidentelle, car ils peuvent exister, et d'une manière fort complète, sans être exprimés, sans être manifestés à personne; tandis que l'expression est essentielle aux actes sociaux, car ils ne peuvent exister s'ils ne sont traduits par quelques signes, et révelés à quelqu'un de quelque manière.

Si la nature n'eût pas doué l'homme des facultés nécessaires pour produire les opérations sociales, et ne l'eût pas doté d'un langage pour les exprimer, il aurait pu penser, raisonner, délibérer et vouloir; il aurait pu ressentir des désirs et des aversions, éprouver des joies et des chagrins; en un mot développer toutes ces facultés que les auteurs ont si copieusement décrites dans la logique et la pneumatologie; mais il serait resté un être solitaire, même au milieu de ses semblables, car il lui aurait été impossible d'adresser une question, de donner un ordre, de demander une faveur, de certifier un fait, de contracter un engagement ou de conclure un marché.

Les philosophes pensent, si je ne me trompe, que les opérations sociales de l'esprit humain ne sont pas essentiellement différentes des opérations solitaires, et que les premières ne sont que les secondes diversement modifiées ou combinées, et peuvent s'en déduire avec facilité. C'est pour cette raison sans doute qu'en énumérant les opérations de l'esprit ils ne font mention que des opérations solitaires, laissant de côté les opérations sociales, bien qu'elles soient familières à tout le monde et qu'elles aient des noms dans toutes les langues.

Ou je m'abuse toutefois, ou l'on rencontrera de grandes difficultés, si ce n'est pas une impossibilité absolue, à résoudre les opérations sociales dans une modification ou une combinaison des opérations solitaires; je crois même qu'une tentative de ce genre ne serait pas moins téméraire que celle de ramener à l'amour de soi toutes nos affections bienveillantes. Les actes sociaux me paraissent aussi simples dans leur nature que les actes solitaires; ils ne sont ni moins universels ni moins précoces; on les trouve dans tous les individus de l'espèce, même avant l'usage de la raison.

De deux choses l'une : ou le pouvoir que l'homme possède d'entretenir un commerce social avec ses semblables par la demande et le refus, la menace et la prière, l'ordre et l'obéissance, le témoignage et la promesse, est un élément spécial, une faculté primitive de notre constitution comme celles de la vue et de l'ouie, ou bien c'est une acquisition de l'intelligence humaine. Si l'on admet cette dernière supposition, il faut admettre aussi que chaque individu de l'espèce fait cette acquisition pour son propre compte; car si l'art du commerce social peut être perfectionné par l'enseignement, l'enseignement ne saurait en transmettre à personne les premiers élémens, tout enseignement présu-

posant un commerce social préalablement établi entre le maître et l'élève. De plus, ce commerce ne peut s'établir qu'au moyen de signes sensibles; car la pensée ne peut se communiquer autrement. Enfin, il est également évident que les premiers signes employés doivent être instinctifs et naturellement compris des deux parties, indépendamment de toute convention; car une convention préalable impliquerait déjà et les signes et le commerce social qu'on veut expliquer.

Je crois donc que le commerce social qui existe entre les hommes, et qui se résout dans les différentes opérations sociales que j'ai mentionnées plus haut, est le résultat d'un faculté spéciale destinée à cette fin, et qui est un présent du ciel comme celles de voir et d'entendre. Je crois de plus que Dieu a donné à l'homme, comme instrument indispensable à l'établissement de ce commerce, un langage naturel capable d'exprimer les opérations sociales, et sans lequel le langage artificiel de la parole et de l'écriture n'aurait jamais été inventé par l'industrie humaine.

Les signes de ce langage naturel sont le regard, les mouvements de la physionomie, les inflexions de la voix, les gestes et les attitudes du corps. Tous les hommes comprennent ce langage et le parlent plus ou moins bien sans l'avoir appris; mais ceux-là le parlent mieux qui l'ont le plus employé; c'est le cas des sauvages, qui s'en servent beaucoup plus et qui le manient avec bien plus d'éloquence que les nations civilisées.

Ces signes jouent le plus grand rôle dans le langage des muets, qui sont tous profondément initiés à cette langue de la nature. Tout ce que nous appelons geste et action n'est, chez le plus parfait orateur et chez l'acteur le plus admiré, que l'addition du langage naturel au langage

articulé. Les pantomimes chez les Romains avaient porté à la plus haute perfection cette langue originelle ; car ils pouvaient, sans autres moyens d'expression, représenter des comédies et des tragédies entières, et se faire comprendre non seulement de ceux qui étaient habitués à ce genre de spectacle, mais de tous les étrangers qui affluaient à Rome de toutes les parties de l'univers.

En effet, s'il faut de la pratique et de l'étude pour parler ce langage avec perfection, ni l'une ni l'autre n'est nécessaire pour l'entendre; et cette remarque prouve mieux que tout ce qu'on pourrait dire qu'il fait partie de notre constitution. Quand on nous le parle, l'intelligence des signes qui le composent se réveille en nous comme une connaissance oubliée ; on dirait des traits d'un ancien ami qui se sont effacés de notre mémoire et que nous ne pourrions retrouver, mais qui nous le font reconnaître sur-le-champ quand il se présente à nos yeux.

Cette intelligence des signes naturels de leurs pensées et de leurs sentiments commune à tous les hommes, ressemble si parfaitement à la réminiscence, que c'est probablement là ce qui conduisit Platon à considérer toute la connaissance humaine comme un souvenir.

Ce n'est point à l'aide du raisonnement que tous les hommes, dans une physionomie ouverte et dans un regard paisible, reconnaissent les symboles de l'affection, comme dans le froncement des sourcils et dans la dureté du coup-d'œil, ceux de la colère ; ce n'est pas le raisonnement qui nous enseigne à comprendre les signes naturels du consentement et du refus, de l'affirmation et de la négation, de la menace et de la prière.

Il est impossible d'apercevoir ici aucune connexion nécessaire entre le signe et la chose signifiée. Si nous pas-

sons de l'un à l'autre, nous le devons à notre constitution et à Dieu, qui a voulu que les opérations de l'esprit nous devinssent en quelque sorte visibles par les phénomènes extérieurs qui les accompagnent. Cette connaissance ressemble au souvenir en ce qu'elle est immédiate : nous concluons avec la plus grande assurance, sans connaître aucune prémisse d'où le raisonnement puisse tirer la conclusion.

Ce serait trop nous écarter de notre but que de rechercher avec plus de détails jusqu'à quel point le commerce social résulte naturellement de notre constitution, et jusqu'à quel point il est d'institution humaine. Il suffit d'observer que ce commerce, dans lequel les hommes échangent leurs pensées et leurs sentiments et mêlent pour ainsi dire leurs ames, est commun à toute l'espèce et s'établit dès l'âge le plus tendre.

Comme toutes les autres facultés il a des commencements presque insensibles; il est certain, toutefois, que l'on peut apercevoir un commencement d'intelligence entre la nourrice et l'enfant, moins d'un mois après la naissance de ce dernier; et je crois fermement que si l'un et l'autre pouvaient sortir de terre comme des champignons et vivre sans jamais apercevoir une figure humaine, ils n'en parviendraient pas moins en peu d'années à converser ensemble.

Les hommes ont avec quelques animaux, et les animaux ont entre eux, une sorte de commerce social; ainsi le chien est transporté de joie quand son maître le caresse, et consterné par les signes de son mécontentement. Mais il est deux opérations sociales dont les animaux me paraissent incapables : ils ne peuvent engager ni leur véracité par le témoignage, ni leur fidélité par la promesse ou le contrat. Si la nature avait rendu les brutes capables de

ces opérations, elle leur aurait donné comme à l'espèce humaine un langage pour les exprimer; et nous n'en trouvons en elles aucune trace.

Un renard, dit-on, use de stratagèmes, mais il ne peut mentir, parce qu'il ne peut donner son témoignage, ni engager sa véracité. On dit qu'un chien est fidèle à son maître; mais cela signifie simplement qu'il lui est attaché, car il n'a jamais pris d'engagement envers lui. Rien ne me semble indiquer dans l'animal la capacité de témoigner ou de promettre.

Le muet ne parle pas plus que le renard ou le chien; mais il donne son témoignage par signes, et d'aussi bonne heure que nous le faisons par la parole. Il sait en quoi consiste le mensonge aussitôt que les autres hommes, et il le hait tout autant. Il peut engager sa foi, et il comprend l'obligation qui s'attache à une promesse ou à un contrat.

Le pouvoir de témoigner et de s'engager est donc une prérogative de l'homme; Dieu nous a donné ces facultés en jetant dans notre constitution un élément qui la distingue de celle des animaux. Que ces facultés soient originelles, comme je le pense, ou qu'on puisse les résoudre dans d'autres, ce qui est évident du moins c'est qu'elles se manifestent de très bonne heure dans l'esprit humain, et se retrouvent chez tous les individus civilisés ou sauvages de l'espèce.

Comme toutes ses autres facultés, ces pouvoirs privilégiés doivent avoir été donnés à l'homme pour une fin, et pour une fin salutaire. Or, si nous jetons un regard un peu étendu sur les phénomènes qui se rapportent à cet élément de notre constitution, nous reconnaîtrons la sagesse de la nature dans la création de ce principe, et nous discernerons clairement les devoirs qu'il nous impose.

En premier lieu, il est évident que si l'on n'ajoutait ni créance au témoignage, ni confiance aux promesses, les promesses et le témoignage n'atteindraient aucune fin, pas même celle de tromper.

Secondement, si les hommes étant disposés par leur nature à se reposer sur les promesses, et à croire au témoignage, trouvaient cependant par expérience que la bonne foi ne s'y rencontre jamais, le plus simple bon sens leur apprendrait à ne plus s'y fier, et ces deux opérations deviendraient inutiles.

Troisièmement, il suit des deux remarques précédentes que la faculté de témoigner et de promettre ne pourrait atteindre aucun but dans la société sans l'existence corrélative de la bonne foi d'une part et de la confiance de l'autre. La confiance et la bonne foi s'impliquent réciproquement et ne peuvent ni subsister ni périr l'une sans l'autre.

Quatrièmement, on peut observer que la bonne foi et la confiance forment le lien le plus doux et le plus fort qui puisse associer les hommes. Sans elles la société humaine n'existerait pas; il n'y a jamais eu de tribu sauvage, de troupe de voleurs ou de pirates où ce double lien ait manqué; sans lui l'homme serait l'être le moins sociable de la création; l'état imaginaire, que Hobbes appelait l'état de nature, serait réalisé; ce serait une guerre de tous contre tous, qu'aucune paix ne pourrait terminer.

Remarquons, en cinquième et dernier lieu, que l'homme est évidemment créé pour vivre en société. Ses affections sociales ont aussi clairement cette destination, que l'œil celle de voir. Les opérations sociales, et particulièrement le témoignage et la promesse, le démontrent avec la même évidence.

Il résulte de ces observations que, si la nature n'eût prédisposé l'homme à la bonne foi dans ses déclarations et à la fidélité dans ses promesses, il y aurait une contradiction dans la constitution humaine; qu'elle serait faite pour une fin, sans être pourvue des moyens indispensables pour l'atteindre; absolument comme si, en nous donnant de bons yeux, Dieu nous eût refusé le pouvoir de les ouvrir. Il n'y a point d'inconséquences pareilles dans les œuvres du créateur; là où se manifeste une fin voulue, là se trouvent aussi des moyens admirablement appropriés pour la produire; et il en est ainsi dans le cas particulier qui nous occupe.

Dès que les enfants sont capables de comprendre les témoignages et les promesses, nous les voyons s'y confier sans réserve; leur disposition à la véracité et à la bonne foi n'est pas moins prononcée, et ils ne la perdent que par la corruption du mauvais exemple. On doit donc considérer ce double penchant à la sincérité d'une part et à la confiance de l'autre, quelque nom qu'on juge à propos de lui donner, comme un effet naturel de leur constitution.

Il résulte de là que ces deux dispositions, si nécessaires à la société humaine, je veux dire la confiance et la bonne foi, sont imprimées par la nature dans l'ame des enfants, bien avant l'âge où ils sont capables d'en apprécier l'utilité, et de soumettre leur conduite aux règles du devoir ou aux calculs de l'intérêt personnel.

Quand vient cet âge, et que nous sommes assez développés pour nous élever à l'idée du bien et du mal, ce n'est point même alors par le secours du raisonnement, mais par une perception immédiate, que nous reconnaissons l'infamie du mensonge et de la perfidie; car tous les hommes, sans exception, et ceux-là même qui se sentent

coupables de ces vices honteux, les désapprouvent dans les autres.

Il n'est personne qui ne se regarde comme injurié et qui n'éprouve du ressentiment quand on le trompe; il n'est personne qui ne considère comme une insulte l'imputation de mensonge. Ces faits démontrent d'une manière irrésistible que tous les hommes désapprouvent la fausseté, quand leur jugement n'est point perverti.

Je ne sache pas qu'on ait jamais constaté l'absence de ces sentiments chez aucun peuple, quelque barbare qu'il fût. Il est certain que le muet les éprouve et les manifeste d'aussi bonne heure que les autres enfants. Et certes ce n'est pas trop présumer, que de croire qu'à un âge si tendre les muets doivent aussi peu à l'éducation que les sauvages les plus grossiers à l'âge d'homme.

Tout homme juge que, s'il engage sa parole ou sa foi dans une assertion ou dans une promesse, il a le droit d'obtenir confiance, et qu'on l'insulte si on la lui refuse. Aurait-il l'ombre d'un droit à cette confiance, s'il n'avait le devoir de la sincérité et de la bonne foi? Un droit n'implique-t-il pas toujours un devoir?

Quand l'histoire et les voyages nous apprennent qu'en tous temps et en tous lieux, à quelque degré de barbarie que les hommes puissent descendre, ils n'en forment pas moins des sociétés, n'est-ce point aussi là une preuve de fait qu'ils se sentent naturellement obligés à la sincérité et à la bonne foi, conditions indispensables de toute société humaine.

Il me semble qu'il résulte clairement de ces observations que si, d'une part, la fidélité et la confiance sont essentielles à l'existence de la société, l'auteur de notre nature a pris, de l'autre, les mesures les plus sages pour que ces dispositions subsistent toujours au degré néces-

saire dans toutes les périodes de la vie de l'individu, et à toutes les époques du développement intellectuel et moral de l'espèce.

Dans l'enfance, nous sommes entraînés à l'exercice de ces dispositions par un instinct naturel; dans l'âge mûr, le devoir nous prescrit la fidélité à nos engagements, comme il nous prescrit toute autre vertu.

Il n'est pas nécessaire de rappeler tous les motifs accessoires qui agissent dans le même sens; ils sont puisés dans des considérations de prudence, qui se présentent d'elles-mêmes à tout homme réfléchi. Ainsi la fidélité fait naître la confiance, l'instrument le plus efficace de la puissance humaine; elle dispense de tout artifice, de toute dissimulation; elle délivre du souci d'être découvert; elle inspire du courage et de l'élévation; elle est l'alliée naturelle de toutes les vertus. D'où l'on voit qu'il n'est point de devoir que nous ayons des raisons plus claires et plus pressantes de respecter.

Je vais présenter maintenant, sur la nature du contrat, une ou deux observations, qui suffiront au but que je me propose.

Il est évident que la chose promise doit être clairement comprise des deux parties contractantes : l'une s'engage, l'autre accepte l'engagement; or, l'engagement de faire on ne sait quoi ne peut être pris ni accepté.

Il n'est pas moins manifeste que le contrat est un acte volontaire. Mais il faut bien remarquer que la volonté, essentielle au contrat, est tout simplement la volonté de s'engager ou de contracter une obligation; on ne doit pas la confondre avec la volonté d'accomplir l'engagement. La volonté de s'imposer une obligation et de conférer un droit à autrui, constitue à elle seule le contrat; le dessein d'accomplir l'obligation n'en fait point partie.

Une résolution est un acte solitaire, qui n'impose aucune obligation, et ne confère aucun droit. Un homme de mauvaise foi peut contracter avec la résolution de ne pas exécuter le contrat; mais cette résolution ne fait rien à l'obligation qu'il s'est imposée: il est tout aussi lié que l'honnête homme qui s'engage avec le dessein de s'acquitter.

Comme le contrat oblige indépendamment de la résolution de celui qui le souscrit, de même il peut y avoir résolution sans contrat. Une résolution n'est pas un contrat, même lorsqu'elle est annoncée à la personne qu'elle concerne. Je puis dire à quelqu'un : J'ai le dessein de faire telle chose en votre faveur, mais je n'en prends pas l'engagement. On comprend sans peine le sens de ces paroles, et personne n'y voit de contradiction. Il en serait autrement si une résolution déclarée était la même chose qu'un contrat : dans cette hypothèse, une telle phrase impliquerait contradiction ; elle voudrait dire : Je promets de faire telle chose, mais je ne le promets pas.

Cette distinction est si claire pour tout homme de bon sens, qu'il eût été inutile de la rappeler, si, en confondant la volonté de s'engager avec le dessein d'accomplir l'engagement, un écrivain d'autant d'esprit que Hume n'eût été conduit à soutenir que tout contrat impliquait une contradiction. Cette singulière opinion mérite bien qu'on l'examine; nous allons donc nous y arrêter.

Pour défendre son principe favori, que la justice est une vertu artificielle et tire tout son mérite de son utilité, ce philosophe a mis en avant quelques propositions qui tendent, selon moi, à la subversion de toute bonne foi et de toute loyauté parmi les hommes.

Dans le troisième volume de son *Traité de la Nature*

humaine[1], il avance comme une vérité incontestable qu'aucune action ne peut être vertueuse ou moralement bonne, si l'agent n'a pas eu pour la faire un autre motif que sa moralité. Appliquons cette vérité *incontestable* à un ou deux exemples. Si l'on garde sa parole par le seul motif qu'on doit la garder, ce n'est pas là une action vertueuse ou moralement bonne. Si l'on paie ses dettes par le seul motif que la justice l'exige, il n'y a là ni vertu ni bonté morale. Si un juge ou un arbitre rend une sentence sans autre motif que l'équité, cet homme n'est ni vertueux ni moral. Ces propositions sont à mes yeux des absurdités choquantes, qu'aucune subtilité métaphysique ne peut pallier.

Il est de la dernière évidence que toute action humaine tire sa dénomination et sa moralité du motif qui la détermine; qu'elle est un acte de bienveillance, si elle est inspirée par des motifs bienveillants; qu'elle est un acte de gratitude si elle l'a été par un sentiment de reconnaissance; qu'elle est un acte de piété si elle l'a été par la soumission à la volonté de Dieu; et en général qu'elle est un acte de vertu si elle a été faite par respect pour le devoir.

Loin que les actions vertueuses aient besoin d'avoir été inspirées par un autre motif que leur moralité propre pour avoir du mérite, il est vrai au contraire que leur mérite est d'autant plus grand qu'elles ont été plus exclusivement inspirées par la considération du devoir qui nous les prescrivait, et que cette considération a plus exclusivement contribué à vaincre les motifs opposés qui nous en détournaient.

La maxime de Hume est donc si loin d'être incontestablement vraie qu'elle est incontestablement fausse. Ou

[1] Page 40.

je me trompe, ou elle n'a jamais été soutenue par d'autres moralistes que les Epicuriens. Elle porte le cachet de cette école, et s'accorde à merveille avec les principes d'hommes qui soutenaient hardiment que la vertu n'est qu'un mot, et qu'elle ne mérite d'attention qu'autant qu'elle peut devenir un instrument de plaisir ou de profit.

Je suis parfaitement convaincu que l'auteur de cette maxime professait dans sa conduite de meilleurs principes que dans ses écrits, et qu'on pouvait lui appliquer ce que Cicéron disait d'Épicure : « Redarguitur ipse à sese, « vincunturque scripta ejus probitate ipsius et moribus ; « et ut alii existimantur dicere meliùs quàm facere, sic « ille mihi videtur facere meliùs quàm dicere. »

Mais voyons comment il applique sa maxime aux contrats. Je rapporterai les expressions d'un passage déjà cité dans un des précédents chapitres : « Je suppose, « dit-il, qu'un homme me prête une somme d'argent, à « condition que je la lui rendrai dans peu de jours ; le « délai passé il la réclame. Je demande quelle raison ou « quel motif peut m'engager à la restituer ? On répondra « peut-être que mon respect pour la justice, mon horreur « pour la fraude et la déloyauté, sont des motifs suffi- « sans, pour peu que j'aie d'honnêteté et quelque sentiment « de mon devoir et de mes obligations. Je conviens que « cette réponse peut paraître juste et satisfaisante pour « l'homme qui a été élevé dans le sein de la civilisation, « et nourri dès son enfance dans le respect de certains « principes. Mais dans l'état plus naturel qu'on appelle « l'état sauvage, si l'on consent à considérer un pareil « état comme plus naturel, cette réponse serait rejetée « comme tout-à-fait inintelligible et sophistique. »

La doctrine qu'on nous enseigne dans ce passage est celle-ci : L'homme élevé dans le sein de la civilisation, et

nourri dans le respect de certains principes, peut bien avoir du respect pour la justice, de l'horreur pour la fraude et la déloyauté, et quelque sentiment du devoir et de l'obligation; mais dans l'état plus naturel qu'on appelle l'état sauvage, l'honnêteté, la justice, le devoir et l'obligation sont des choses tout-à-fait inintelligibles et sophistiques. Ce qui démontre bien, selon l'auteur, que la justice n'est pas un vertu naturelle mais artificielle.

Je présenterai là-dessus quelques observations.

1. Ce qui est inintelligible pour l'homme sauvage peut devenir clair pour l'homme civilisé, cela est vrai; mais je ne conçois pas que ce qui est un sophisme dans l'état de barbarie, puisse changer de nature et devenir un bon raisonnement dans l'état de civilisation. Ce qui est sophistique le sera toujours; il n'est changement dans l'état de ceux qui jugent, qui puisse le rendre logique. Pour que l'argument de Hume subsiste, il faut que dans l'état sauvage les motifs de justice et d'honnêteté ne paraissent pas seulement sophistiques, mais le soient réellement. Si ces motifs sont justes en eux-mêmes, quand bien même le sauvage par erreur en jugerait autrement, la justice n'en est pas moins une vertu naturelle; que si, au contraire, la justice n'est pas une vertu naturelle, et c'est là ce qu'on veut démontrer, tout argument ayant pour but de persuader à l'homme dans l'état de nature qu'il doit la pratiquer, n'est pas seulement un sophisme apparent, mais un sophisme réel; et tout ce que pourrait l'influence de certains principes dans l'état de civilisation, ce serait de donner à ces arguments une apparence de raison, mais non point de les rendre véritablement justes et satisfaisants en eux-mêmes.

2. J'aurais souhaité que l'ingénieux écrivain nous eût dit comment et pourquoi cet état, dans lequel le respect de

la justice et l'horreur de la fraude sont tout-à-fait inintelligibles et sophistiques, est un état *plus naturel* que celui de civilisation.

C'est la loi de l'individu d'être progressif; telle est aussi la loi de la société humaine. Dans l'individu, l'enfance conduit à l'adolescence, l'adolescence à la jeunesse, la jeunesse à l'âge mûr, et l'âge mûr à la vieillesse. Si l'on disait que l'enfance est plus naturelle que l'âge mûr ou que la vieillesse, je suis tenté de croire que la phrase n'aurait aucun sens. Il y a de même dans la société un progrès naturel de l'état sauvage à l'état civilisé, de l'ignorance aux lumières. Quelle est l'époque de ce progrès que nous appelerons l'état naturel? Il n'en est pas une qui ne me semble aussi naturelle que les autres. Je tiens pour également naturel tout état de société dans lequel l'homme peut appliquer ses facultés naturelles aux objets qui leur sont propres, et les perfectionner par les moyens que la situation où il se trouve placé peut présenter.

Il est vrai que notre auteur montre quelque timidité dans l'assertion que l'état sauvage est l'état le plus naturel, et qu'il ajoute cette parenthèse : *si l'on consent à considérer comme plus naturel un pareil état;* mais l'on doit observer que si les prémisses de son argument sont affaiblies par cette réserve, le même affaiblissement se communique à la conclusion; et qu'en vertu des règles de la saine logique, cette conclusion doit être : Que la justice est une vertu artificielle, si l'on consent à considérer comme artificielle une pareille vertu.

3. Je voudrais encore que Hume nous eût prouvé qu'il existe ou qu'il a existé un état de société pareil à celui qu'il considère comme le plus naturel, c'est-à-dire un état, dans lequel on emprunte une somme d'argent à la con-

dition de la rendre sous peu de jours, et dans lequel, à l'expiration du délai, l'obligation de rendre est tout-à-fait inintelligible et sophistique. Peut-être n'aurait-il pas été inutile que l'auteur nous citât quelques tribus de la race humaine, ne fût-ce qu'une seule, trouvée dans cet état naturel. Car si l'on ne peut offrir aucun exemple d'un pareil état, il est à craindre qu'on ne le considère comme entièrement chimérique, et qu'on ne l'assimile à quelques autres, rêvés par d'illustres écrivains, et dans lesquels les hommes sont tantôt des poissons et tantôt des orang-outangs.

Aussi bien cet état naturel a bien l'air d'être impossible. Que l'on puisse prêter sans concevoir le droit qu'on acquiert d'être payé, ou emprunter à condition de rendre promptement sans comprendre l'obligation qu'on contracte de tenir parole, c'est ce qui semble véritablement impliquer contradiction.

Je veux bien qu'un homme généreux puisse prêter sans compter sur la restitution; mais il serait contradictoire qu'on prêtât, sans comprendre qu'on acquiert le droit d'être payé. De même un malhonnête homme peut emprunter sans aucune intention de rendre; mais il implique contradiction qu'il emprunte, et que l'obligation de rendre soit pour lui tout-à-fait inintelligible.

Passons à une autre remarque de notre auteur, sur le même sujet : je l'emprunte à ses *Recherches sur les principes de la morale*.

« Il est évident, dit-il, que la volonté ou le consente-
« ment seul ne suffisent jamais pour transférer une pro-
« priété ou rendre une promesse obligatoire (car le même
« raisonnement s'applique à la propriété et à la promesse);
« il faut encore que la volonté soit exprimée par des mots
« ou des signes, pour que l'homme soit engagé. L'expression

« une fois introduite comme interprétation de la volonté, « devient aussitôt la partie principale de la promesse; et « donnât-on secrètement une autre direction à son in- « tention, fît-on une restriction mentale, on ne serait pas « moins lié par sa parole. Mais bien que l'expression « constitue la plupart du temps toute la force de la pro- « messe, cette règle n'est cependant point sans exception. « Un homme qui se servirait d'une expression dont il ne « connaîtrait pas la signification ou ne pressentirait pas « les conséquences, ne serait certainement pas engagé « par là; et même lorsqu'il en connaîtrait la portée, s'il « ne s'en est servi que pour plaisanter et avec des marques « qui indiquent clairement qu'il n'a point eu l'intention « sérieuse de s'engager, il ne peut être tenu à exécuter ce « qu'il a promis. Il est nécessaire pour qu'il y ait engage- « ment que les mots soient l'expression parfaite de la vo- « lonté, et qu'ils ne soient accompagnés d'aucun signe « qui marque le contraire. N'allons pas cependant pren- « dre ceci au pied de la lettre, et nous imaginer que si « par notre pénétration nous devinons qu'un homme a « l'intention de nous tromper, il ne soit pas lié par sa « parole ou par sa promesse verbale acceptée par nous. Il « faut restreindre l'observation précédente aux cas où les « signes ne sont pas ceux de la fourberie. Il est aisé de « rendre raison de toutes ces contradictions, si l'on veut « se souvenir que la justice n'a d'autre principe que l'u- « tilité de la société; il serait impossible de les expliquer « dans une autre hypothèse[1]. »

Notre grave moraliste, notre subtil métaphysicien nous donne ici son opinion sur les principes d'honnêteté et de fidélité; il les regarde comme n'étant au fond qu'un fais-

[1] *Recherches*, section III, part. II.

ceau de contradictions. Cette partie de son système moral, je ne puis m'empêcher de le dire, touche de bien près à la licence : elle tend évidemment à donner mauvaise opinion de cette vertu capitale sans laquelle cependant nul ne peut avoir de droit au titre d'honnête homme. Quel respect peut inspirer la fidélité aux engagements, si l'on pense que les règles essentielles de cette vertu sont en contradiction l'une avec l'autre ? Un homme peut-il être lié par des règles de conduite contradictoires ? Non, évidemment ; pas plus que sa croyance ne peut l'être par des principes de jugement contradictoires.

Hume nous dit : « Qu'il est aisé de rendre raison de « toutes ces contradictions si l'on se souvient que la jus- « tice n'a d'autre principe que l'utilité de la société, mais « qu'il devient impossible de les expliquer dans une au- « tre hypothèse. »

Je ne sais pas en vérité ce qu'il entend par *expliquer* des contradictions, ou en rendre raison ; il me semble qu'aucune hypothèse ne peut faire qu'une contradiction cesse d'être une contradiction. Quoi qu'il en soit, sans tirer de sa propre hypothèse l'explication dont il s'agit, notre auteur prononce d'un ton décisif qu'elle ne peut sortir d'aucune autre.

Mais que dira-t-il s'il est démontré que les contradictions qu'il signale dans ce paragraphe dérivent toutes de deux méprises capitales dans lesquelles il est tombé sur la nature des promesses et des contrats, et s'il est vrai que, ces deux erreurs rectifiées, l'ombre même d'une contradiction disparaît dans tous les cas qu'il a supposés ?

La première de ces méprises est de regarder une promesse comme une sorte de volonté, de consentement, d'intention, qui peut être ou n'être pas exprimée. Telle n'est pas la nature d'une promesse ; une volonté, un con-

sentement, une intention tacite ne saurait la constituer; c'est un acte essentiellement social, qui suppose essentiellement deux parties, et qui n'existe point s'il n'est pas exprimé.

La seconde de ces méprises est de considérer la volonté, le consentement ou l'intention qui constitue la promesse, comme la volonté ou l'intention d'accomplir ce qui est promis. Tout le monde sait qu'on peut faire une promesse frauduleuse, et que ce qui caractérise cette promesse c'est précisément l'intention de ne pas l'exécuter. Mais l'intention d'accomplir ou de ne pas accomplir la promesse, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas connue de l'autre partie, n'est point un élément de la promesse; cette intention est un acte solitaire de l'esprit, et cet acte ne peut ni constituer ni dissoudre une obligation. Ce qui constitue une promesse, c'est que cette promesse soit exprimée avec connaissance de cause et avec intention de s'engager, et qu'elle soit acceptée par l'autre partie.

Ne perdons pas de vue ces remarques, et relisons le passage cité.

L'auteur observe d'abord « Que la volonté ou le con« sentement seul ne suffisent jamais pour rendre une pro« messe obligatoire, mais qu'il faut encore que cette vo« lonté soit exprimée. »

Je réponds que la volonté non exprimée n'est pas une promesse. Est-il contradictoire qu'une chose qui n'est pas une promesse ne puisse constituer une promesse obligatoire. Il ajoute : « Que l'expression une fois introduite comme « interprétation de la volonté devient aussitôt partie prin« cipale de la promesse. » On suppose ici que l'expression n'était pas originairement partie constituante de la promesse, mais *devient* telle tout-à-coup : elle n'est introduite que pour interpréter la promesse qui était faite auparavant

par la volonté. Si l'auteur se fût aperçu que c'est la volonté intelligente et exprimée de s'engager qui constitue la promesse, il n'aurait jamais dit que l'expression en devient tout-à-coup un élément, ni qu'elle y est introduite comme interprétation de la volonté.

Il ajoute : « Donnât-on secrètement une autre direction « à son intention, fît-on une restriction mentale, on ne « serait pas moins lié par sa parole. »

Le cas supposé a besoin de quelques explications. Ou l'auteur entend, qu'un homme, avec connaissance et volonté, donne sa parole sans l'intention de donner sa parole, ou qu'il la donne sans l'intention de la garder, c'est-à-dire d'exécuter ce qu'il promet. La dernière de ces deux suppositions est possible, et j'imagine qu'elle représente le vrai sens de la phrase; mais l'intention de garder la promesse n'est point un élément intégrant de la promesse et n'affecte en rien l'obligation qu'elle impose, comme nous l'avons plusieurs fois observé.

Si le philosophe a voulu dire qu'un homme peut avec connaissance et volonté donner sa parole sans l'intention de donner sa parole, il a mis en avant une supposition impossible ; car telle est la nature de tous les actes sociaux de l'esprit humain, que comme ils ne peuvent exister sans être exprimés, ils ne peuvent être exprimés avec connaissance et volonté sans exister. Au moment où l'on fait une question avec volonté et connaissance, il est impossible qu'on ne veuille pas la faire; il est impossible qu'on ne veuille pas commander au moment où l'on donne un ordre avec connaissance et volonté; nous ne pouvons avoir à la fois des volontés contradictoires ; et c'est pour cela qu'au moment où avec volonté et connaissance un homme se lie par une promesse, il est impossible qu'il ne veuille pas se lier.

Ainsi, supposer qu'on donne sa parole avec volonté et intention de la donner et qu'en même temps on retienne cette volonté et cette intention qui constituent la promesse, c'est véritablement une contradiction; mais elle est toute entière dans la supposition de l'auteur, et nullement dans la nature de la promesse.

Il ajoute encore: « Bien que l'expression constitue la « plupart du temps toute la force de la promesse, cette « règle n'est cependant point sans exception. »

Je réponds que si l'expression n'est pas accompagnée de la volonté intelligente de s'engager, elle ne constitue pas une promesse. Ici l'auteur pose en fait ce qui n'a jamais été accordé par personne et ce qui n'a de fondement que l'hypothèse impossible qu'il a faite dans la proposition précédente. Comme il ne peut y avoir de promesse sans la volonté intelligente de s'engager, il est tout simple que des expressions non comprises ou avancées par plaisanterie et sans intention de prendre un engagement, ne puissent avoir l'effet d'une promesse.

La dernière supposition de Hume est celle d'un homme qui promet frauduleusement et sans intention de tenir, et dont l'intention frauduleuse est découverte par l'autre partie, qui ne laisse pas d'accepter; « Cet homme, dit le « philosophe, est lié par sa promesse verbale. » Sans doute il est lié, parce que l'intention de ne pas exécuter, qu'elle soit ignorée ou connue de l'autre partie, n'est point un élément de la promesse et n'affecte nullement l'obligation qu'elle impose, comme nous l'avons tant de fois répété.

Tirons de toutes ces observations la conclusion qui en dérive, et disons que, pour qui veut faire attention à la nature de la promesse ou du contrat, il n'y a pas la moindre apparence de contradiction dans les principes de morale qui s'y rapportent.

Il paraîtrait incompréhensible qu'un philosophe tel que Hume se fût mépris sur un sujet aussi clair, si l'on n'avait vu souvent l'envie de défendre une hypothèse favorite obscurcir l'intelligence d'un homme d'esprit et l'empêcher de voir ce qui frappe tous les yeux.

CHAPITRE VII.

L'APPROBATION MORALE IMPLIQUE UN JUGEMENT.

Approuver le bien et désapprouver le mal sont des actes si familiers à tout homme en âge de raison, qu'il paraît étrange que des disputes se soient élevées sur une pareille matière.

Soit que nous examinions notre conduite, ou celle des hommes qui nous entourent ou dont nous lisons l'histoire, il est certaines actions que nous ne pouvons nous empêcher d'approuver, d'autres que nous ne saurions nous défendre de blâmer, d'autres, enfin, dont nous ne trouvons rien à dire, et que nous regardons avec une parfaite indifférence.

Ce sont là des opérations qui se répètent en nous tous les jours, ou, pour mieux dire, à chaque heure de notre vie; les hommes dont l'intelligence est formée peuvent réfléchir sur ces opérations et observer ce qui se passe dans leur esprit quand elles s'y produisent; et toutefois voici plus d'un demi-siècle que les philosophes débattent sérieusement la question de savoir, quelle est la nature de cette approbation et de cette désapprobation; si elle renferme un jugement réel, nécessairement vrai ou faux,

comme tous les autres jugements; ou si elle n'est tout simplement qu'une émotion de plaisir ou de peine dans la personne qui l'exprime.

Hume observe avec raison que cette question est toute nouvelle en philosophie. Avant l'apparition dans le monde du système des *idées* et des *impressions*, un métaphysicien qui eût avancé qu'en condamnant une action on ne juge pas l'agent mais qu'on se borne à exprimer une sensation pénible qu'on éprouve, se serait couvert d'un ineffaçable ridicule.

Le nouveau système n'a point amené cette grande découverte tout d'un coup; elle n'en est sortie que par degrés, à mesure que les philosophes, en se succédant, ont examiné avec plus de soin les conséquences qui en découlent et se sont pénétrés plus profondément de son esprit.

Descartes et Locke se bornèrent à soutenir que les qualités secondaires des corps, c'est-à-dire le chaud et le froid, la couleur, la saveur, l'odeur, qui nous paraissent exister dans l'objet externe, ne sont cependant que de pures sensations dans notre esprit; qu'il n'y a rien dans les corps eux-mêmes qui puisse être représenté par ces noms; et qu'ainsi la fonction de nos sens n'est pas de juger des choses extérieures, mais simplement de nous donner des idées ou des sensations dont nous déduisons tant bien que mal, par le raisonnement, l'existence d'un monde matériel hors de nous.

Arthur Collier et l'évêque Berkeley découvrirent ensuite qu'il en est des qualités premières comme des qualités secondaires; que l'étendue, la figure, la solidité, le mouvement ne sont que des sensations dans notre esprit; et qu'en définitive le monde matériel n'existe pas.

La même philosophie ne fut pas moins féconde quand on l'appliqua aux matières de goût; elle apprit aux hom-

mes que la beauté et la laideur ne sont pas des qualités de l'objet, ainsi qu'ils l'avaient pensé depuis le commencement du monde, mais de simples émotions dans l'ame du spectateur.

Un dernier pas restait à faire, c'était de tirer de toutes les découvertes précédentes la conséquence toute simple, que l'approbation et la désapprobation morale ne sont point des jugements susceptibles d'être vrais ou faux, mais simplement des sensations susceptibles d'être agréables ou désagréables.

Ce pas c'était à Hume qu'était réservée la gloire de le faire; il lui appartenait de couronner ce vaste système par ce qu'il appelle son hypothèse, en avançant : *Que la croyance est moins un acte de la partie cogitative que de la partie sensitive de notre nature.*

Il me paraît difficile d'aller plus loin sur cette route; cela posé, le *sentir* ou la sensation est tout, et ce qui reste à la partie cogitative de notre nature je suis incapable de l'apercevoir.

J'ai eu l'occasion d'examiner successivement tous ces paradoxes, sauf celui qui se rapporte à la morale, dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, et, en avouant qu'il y avait de l'un à l'autre la plus parfaite conséquence, et qu'ils découlaient tous avec rigueur du système qui les a produits, je me suis efforcé de montrer qu'ils n'étaient pas moins démentis par l'observation psychologique que par le sens commun et le langage du genre humain. J'espère arriver à la même conclusion en soumettant au même examen le paradoxe que *l'approbation morale n'est qu'une sensation agréable et non point un jugement.*

Pour prévenir autant que possible les équivoques, commençons par fixer le sens des deux mots *sensation* et *ju-*

gement. Peut-être est-il impossible de définir logiquement ces opérations de l'esprit; mais il est facile de les bien comprendre et de les distinguer nettement l'une de l'autre par leurs propriétés et les circonstances qui les accompagnent.

Le fait de *sentir* ou la *sensation* paraît être le premier et le plus bas degré de l'animation; nous donnons le nom d'*animal* à tout être qui sent la douleur et le plaisir; et cette capacité semble la limite qui sépare la nature vivante de la nature inanimée.

Toutefois nous ne connaissons aucun être dans l'échelle de la création qui soit borné à cette faculté; d'autres lui sont toujours associées.

Les langues ont coutume de distinguer le fait de *sentir* du fait de *penser*, parce qu'il est difficile de considérer le premier de ces actes comme une espèce du second. Si, dans un sens très général, la sensation peut être envisagée comme une sorte de pensée, toujours est-il qu'elle est un degré de la vie moins éloigné de la passiveté et de l'inertie des êtres inanimés.

Une sensation est nécessairement agréable, désagréable ou indifférente; elle peut être forte ou faible; elle s'exprime ou par un seul mot, ou par une collection de mots qui forment le sujet ou le prédicat d'une proposition, jamais une proposition toute entière, car une sensation ne nie ni n'affirme; elle n'est donc susceptible ni de vérité, ni de fausseté, qualités qui distinguent les propositions de toutes les autres formes du langage et les jugements de tous les autres actes de l'esprit.

Quand je dis que j'éprouve telle sensation, j'énonce une proposition affirmative qui exprime le résultat d'un jugement intuitif; mais la sensation n'est qu'un terme de cette proposition; et pour former une proposition toute entière

il faut la joindre à un autre terme par un verbe affirmatif ou négatif.

Si la sensation distingue la nature animale de la nature inanimée, le jugement paraît distinguer la nature raisonnable de la nature purement animale.

Bien que le jugement comme les opérations les plus complexes de l'esprit soit exprimé dans le langage par un seul mot, cependant un jugement particulier ne peut l'être que par une phrase et par cette sorte de phrase que les logiciens appellent *proposition*, laquelle implique nécessairement un verbe à l'indicatif, exprimé ou sous-entendu.

Il est de l'essence du jugement d'être vrai ou faux, et l'on en peut dire autant de la proposition qui l'exprime. On peut le définir : la décision de l'entendement sur ce qui est vrai, faux ou douteux.

Dans le jugement, nous pouvons distinguer l'objet jugé de l'acte par lequel l'esprit juge; dans la pure sensation, une telle distinction est impossible. L'objet du jugement doit être exprimé dans la proposition; et tout jugement implique l'acte de croire, de ne pas croire ou de douter. Si nous jugeons la proposition vraie, nécessairement nous y croyons; si nous la jugeons fausse, nécessairement nous n'y croyons pas; si nous ne savons si elle est vraie ou fausse, nécessairement encore notre esprit reste dans le doute.

Le mal de dents, le *mal de tête* sont des collections de mots qui expriment des sensations douloureuses; il serait ridicule de dire qu'elles expriment des jugements.

Le soleil est plus grand que la terre, est une collection de mots qui forme une proposition, et qui est par conséquent un objet de jugement. Si l'esprit affirme cette proposition, ou la nie, ou la met en doute, elle exprime un ju-

gement; mais il serait absurde de dire qu'elle exprime une sensation.

Ces deux opérations de l'esprit, considérées séparément, sont très différentes et très faciles à distinguer; lorsque nous sentons sans juger, ou jugeons sans sentir, il est impossible, à moins d'une étourderie grossière, de prendre l'une pour l'autre.

Mais comme ces deux actes sont inséparablement associés dans beaucoup d'opérations de l'esprit, il arrive qu'ils se trouvent souvent enveloppés sous un seul et même nom; si l'on ne s'aperçoit pas alors que l'opération est complexe, rien n'est plus facile que de prendre l'un des deux éléments pour l'opération tout entière, et de laisser entièrement échapper l'autre.

L'antiquité donna le nom de *raison* à la faculté qui a pour mission de régler la conduite de l'homme, et que nous avons appelé *faculté morale* dans le cours de ces recherches; les philosophes et le vulgaire la considéraient comme la faculté de juger de ce qu'on doit et de ce qu'on ne doit pas faire.

C'est ce que Hume a très clairement exprimé dans son Traité de la Nature humaine: « Rien n'est plus commun en « philosophie, et même dans la vie commune, que de par« ler de la lutte des passions avec la raison; on ne man« que pas de prendre partie pour la raison et d'assurer « que les hommes ne sont vertueux qu'autant qu'ils se « conforment aux lois qu'elle leur impose; toute créature « raisonnable, dit-on, est obligé de soumettre sa conduite « aux décisions de cette faculté supérieure; et si quelque « autre principe vient lui disputer l'empire, on doit le « combattre jusqu'à ce qu'on l'ait entièrement subjugué, « ou tout au moins mis en harmonie avec elle. Telles « sont les maximes sur lesquelles la plus grande partie de

« la philosophie morale, ancienne et moderne, semble « être fondée[1].

Il paraît que le jugement était l'élément qui avait principalement frappé les philosophes anciens dans la faculté morale ; les termes par lesquels ils désignaient les différentes opérations de cette faculté, et tout l'ensemble de leur phraséologie morale, semblent l'annoncer.

La philosophie moderne a pris une direction toute contraire ; les phénomènes sensibles ont particulièrement attiré son attention ; et l'on remarque qu'elle incline toujours à résoudre en de simples sensations les actes complexes de l'esprit dont la sensation n'est qu'un élément.

J'ai déjà eu l'occasion d'observer plus d'une fois dans les précédents Essais, que parmi les opérations de l'esprit qu'on désigne par un seul mot et qu'on considère comme un seul acte, il en est plusieurs qui sont réellement composés de différents actes distincts mais inséparablement associés par les lois de notre nature, et qu'au nombre de ces actes élémentaires se rencontre souvent la sensation.

Ainsi les appétits de la faim et de la soif se composent d'une sensation désagréable et d'un désir de boire ou de manger ; les affections bienveillantes contiennent à la fois une sensation agréable et un désir de voir heureux l'objet qui les excite ; il en est de même des affections malveillantes, où se rencontrent les deux éléments opposés.

Dans ces exemples, la sensation est inséparablement associée au désir. Dans d'autres, nous la trouvons inséparablement associée au jugement ou à la croyance, et cela de deux manières différentes : quelquefois le jugement

[1] Liv. II, part. III, § 3.

paraît être la conséquence de la sensation et déterminé par elle; quelquefois c'est la sensation qui est évidemment la conséquence du jugement.

Quand nous percevons un objet extérieur par les sens, en même temps que nous éprouvons une sensation, nous croyons fermement à l'existence et aux qualités sensibles de cet objet. Cette sensation et cette croyance sont inséparablement associées dans notre constitution par la nature, et toutes les subtilités de la métaphysique n'ont jamais pu rompre le lien qui les unit.

Descartes et Locke se sont efforcés de déduire de nos sensations, par le raisonnement, l'existence des objets extérieurs; mais cette tentative a échoué. D'autres philosophes après eux, ne voyant pas de nécessité à cette association des deux éléments, ont essayé d'abolir la croyance aux objets extérieurs, comme contraire à la raison; cette entreprise n'a pas mieux réussi. La nature nous a condamnés à croire au témoignage de nos sens, soit que nous puissions ou ne puissions pas découvrir par quelle raison nous y croyons.

Dans cet exemple, le jugement est la conséquence de la sensation, comme la sensation est la conséquence de l'impression faite sur les organes.

Mais dans la plupart des opérations de l'esprit où le jugement se trouve combiné avec la sensation, c'est le contraire qui arrive; la sensation est la conséquence du jugement, et c'est le jugement qui en détermine la nature.

Me dit-on qu'un de mes amis, habitant un pays éloigné, se conduit honorablement, j'éprouve une sensation agréable; apprends-je de lui des choses fâcheuses, j'éprouve une sensation pénible; mais je n'éprouverais ni l'une ni l'autre si je ne croyais au rapport qu'on me fait.

L'espérance contient une sensation agréable qui dé-

rive de la croyance à un bien futur, la crainte une sensation pénible qui dérive de la croyance à un mal à venir : dans les deux cas, la vivacité de la sensation se règle sur le degré de la croyance.

Notre respect pour l'homme de bien et notre mépris pour le malhonnête homme se composent également d'un jugement et d'une sensation, et ce dernier élément dépend tout-à-fait du premier.

On en peut dire autant de la reconnaissance pour les bons offices, et du ressentiment pour les injures.

Examinons maintenant comment je suis affecté, quand je vois un homme agir noblement dans une bonne cause. J'ai conscience que l'effet produit en moi par sa conduite est complexe, bien que cet effet puisse être désigné par un seul mot. J'estime sa vertu, je l'approuve, je l'admire, voilà l'expression du fait total. Que je ne puisse le faire sans éprouver du plaisir, c'est-à-dire une sensation agréable, on en convient. Mais ce n'est pas tout; je me sens en outre intéressé à ses succès et à sa gloire; or ceci est une affection, une affection d'amour et d'estime, qui est plus qu'une simple sensation; car l'homme est l'objet de cet amour et de cette estime, au lieu que la simple sensation n'en a point.

J'ai également conscience que cette sensation et cette estime dépendent tout-à-fait du jugement que je porte sur la conduite de cet homme. C'est parce que je la juge digne d'estime que je ne puis m'empêcher de l'estimer et de la contempler avec plaisir; persuadez-moi qu'il s'était laissé suborner, et qu'il agissait par quelque motif bas ou intéressé, à l'instant mon estime et mon plaisir s'évanouissent.

L'approbation d'une bonne conduite contient donc, il est vrai, une sensation, mais elle contient aussi un sen-

timent d'estime pour l'agent; et l'un et l'autre de ces éléments dépendent du jugement préalablement porté sur la conduite de cet agent.

Toutes les fois que j'applique ma faculté morale soit à mes propres actions, soit à celles des autres, j'ai conscience que je juge, comme j'ai conscience que je sens; j'accuse et j'excuse, je condamne et j'absous, j'accorde ou je refuse mon assentiment, je crois, je ne crois pas, je doute; or, ce sont là des actes de jugement, et point du tout des sensations.

Toute décision de l'entendement sur ce qui est vrai ou faux, est un jugement. Je ne dois pas voler, ni tuer, ni porter un faux témoignage : voilà des vérités dont je suis aussi convaincu que des propositions d'Euclide. J'ai conscience que je juge ces propositions vraies; et quand il s'agit des opérations de mon esprit, tous les arguments du monde ne peuvent affaiblir l'autorité de ce témoignage.

Je suis persuadé qu'en pareil cas les autres hommes jugent aussi bien qu'ils sentent; ce qui se passe en moi se passe aussi chez eux; ils jugent aussi en même temps qu'ils sentent; je l'affirme sur ce double fondement, qu'ils me comprennent quand j'exprime mes jugements moraux, et qu'ils expriment leurs propres jugements par les mêmes mots et les mêmes phrases.

Supposez qu'un de mes amis, dans une circonstance également bien connue de lui et de moi, me dise : *Un tel s'est bien conduit, sa conduite a été parfaitement honnête;* ou les mots de la langue n'ont aucune acception certaine, ou cette phrase exprime un jugement sur la conduite de cet homme, un jugement qui peut être vrai ou faux, et que je puis adopter ou rejeter sans offenser mon ami, comme je puis différer avec lui d'opinion sur toute autre matière de jugement.

Supposons, maintenant, qu'en parlant du même fait, mon ami me dise : *La conduite de cet homme m'a causé un grand plaisir;* si l'approbation n'est autre chose qu'une sensation agréable, cette phrase doit avoir le même sens que la première, et n'exprimer ni plus ni moins; or, c'est ce qui n'est pas vrai, par deux raisons.

D'abord, parce qu'il n'y a aucune règle de grammaire, aucune figure de rhétorique, aucune habitude de langage qui puisse identifier la signification de ces deux phrases. La première exprime un jugement sur la conduite de l'homme dont on parle, et ne dit rien de celui qui parle; la seconde au contraire affirme un fait de celui qui parle, savoir, qu'il a éprouvé une sensation agréable.

Ensuite, parce qu'on peut contredire la première proposition sans offenser celui qui parle, attendu que la contradiction n'exprime alors qu'une différence d'opinion toute naturelle aux yeux d'un homme raisonnable, tandis qu'on ne peut contredire la seconde sans offenser celui qui l'a prononcée, attendu que chacun devant parfaitement connaître ce qu'il éprouve, contredire celui qui parle de ce qu'il a senti c'est l'accuser de mensonge.

Si l'approbation morale est un jugement qui engendre une sensation agréable dans l'esprit de celui qui juge, les deux phrases dont il s'agit sont parfaitement intelligibles dans le sens le plus naturel et le plus littéral. Leur signification est différente, mais ce qu'elles expriment est tellement lié que l'on peut inférer l'une de l'autre, comme on infère la cause de l'effet, ou l'effet de la cause; car, je sais que l'action qu'un homme juge méritoire lui cause nécessairement du plaisir, et que l'action qu'il trouve du plaisir à contempler doit nécessairement lui paraître méritoire. Mais, malgré le rapport qui les unit, le jugement et le plaisir ne laissent pas d'être deux faits absolument

différents; on peut les exprimer l'un et l'autre avec une parfaite propriété; mais, précisément parce qu'ils sont absolument différents, la phrase qui exprime l'un est absolument impropre pour exprimer l'autre.

Si nous supposons, au contraire, que l'approbation morale n'est autre chose qu'une sensation agréable excitée en nous par le spectacle d'une action, la seconde des deux phrases rapportées plus haut a une signification distincte, et exprime tout ce que l'on entend par approbation morale; mais alors la première est réduite à avoir le même sens, ce qui n'est pas possible comme nous venons de le voir, ou à n'en pas avoir du tout.

C'est maintenant au lecteur à prononcer: qu'il dise si dans les innombrables circonstances où la conversation roule sur les actions et la conduite humaine, les phrases, de la nature de la première, ne sont pas aussi fréquentes, aussi familières, aussi parfaitement comprises que point d'autres qu'il connaisse, et si on ne les retrouve pas universellement consacrées dans toutes les langues et à toutes les époques.

La doctrine qui réduit l'approbation morale à une pure sensation impliquerait donc cette singulière conséquence, que toutes les langues auraient adopté et emploieraient familièrement une phrase qui n'a point de sens, ou qui exprime d'une manière contraire à toutes les règles de la syntaxe et de la rhétorique un sens que chacun sait parfaitement exprimer d'une manière conforme à ces règles.

Il est possible qu'une expression bizarre ou même absurde soit introduite par le caprice ou le faux jugement d'un écrivain distingué, et que, répétée par de serviles imitateurs, elle se maintienne quelque temps jusqu'à ce que le bon sens en fasse justice; mais que la même absurdité pénètre dans toutes les langues, traverse tous les siè-

cles, et qu'après avoir été aperçue et signalée elle conserve encore son crédit et ne perde rien de sa popularité dans le langage, c'est ce qui n'arrivera jamais tant que les hommes conserveront la faculté de distinguer la vérité de l'erreur.

Observons en passant que le même argument s'applique avec une égale force aux autres opinions paradoxales de la philosophie moderne, parallèles à celle qui nous occupe, savoir: que la beauté et la laideur ne sont point des qualités de l'objet contemplé, mais de pures émotions dans l'esprit qui contemple; qu'il en est de même des qualités secondaires; et qu'en général nos sens internes et externes sont simplement des facultés qui sentent, et point du tout des facultés qui jugent.

Que des locutions consacrées dans toutes les langues à l'expression du jugement aient été employées dans tous les âges et chez toutes les nations à l'expression de ce qui n'est point un jugement, ou que des sensations qui ont dans toutes les langues leur expression propre aient été universellement représentées par des formules consacrées à un autre usage, ce sont là des bizarreries qu'il m'est impossible d'admettre. Je persiste à croire que le langage est la traduction de la pensée, et que si les hommes disent qu'ils *jugent* des qualités premières et des qualités secondaires par leurs sens, de la beauté et de la laideur par leur goût, du vice et de la vertu par leur faculté morale, c'est qu'ils le font comme ils le disent.

Une vérité aussi évidente ne pouvait être obscurcie et mise en doute que par l'abus de mots le plus étrange, et dans aucune autre matière les abus de cette espèce n'ont été plus fréquents. Pour les éviter autant que possible je me suis constamment servi des mots de *jugement* et de *sensation*, parce que ce sont ceux qui prêtent le moins

à l'équivoque; mais il en est d'autres qui ont été employés dans cette controverse et sur lesquels quelques observations ne seront pas inutiles.

Hume, dans son *Traité de la nature humaine*, a consacré à la question qui nous occupe, deux sections sous les titres suivants : *Que les distinctions morales ne dérivent point de la raison; Que les distinctions morales dérivent d'un sens moral.*

Quand il ne se laisse pas aller par habitude et par mégarde à parler de la *raison* comme tout le monde, il restreint la signification de ce mot à la faculté de juger en matière purement spéculative; d'où il conclut « que la raison est en elle-même inactive et parfaite-« ment inerte; que les actions peuvent être louables ou « blâmables, mais qu'elles ne peuvent être ni raisonna-« bles, ni déraisonnables; qu'il n'est pas contraire à la « raison de préférer la destruction du monde entier à « une égratignure au doigt, ou de courir à sa propre « ruine pour empêcher qu'un Indien, ou toute autre per-« sonne inconnue, souffre le moindre mal; qu'enfin la « raison n'est et ne peut être autre chose que l'instru-« ment des passions, et que son seul office consiste à les « servir et à leur obéir. »

Si l'on prend le mot *raison* dans l'acception que les philosophes et le vulgaire ont coutume de lui donner, ce n'est pas assez de dire que ces maximes sont fausses, il faut aller plus loin et dire qu'elles sont immorales. Une seule considération peut les sauver de ce reproche; c'est que l'auteur a perverti l'acception commune des mots *raison* et *passion*.

Le sens d'un mot usuel ne doit pas être fixé par une théorie philosophique, mais par l'usage; que si l'on prend la liberté de limiter ou d'étendre à son gré la significa-

tion des termes vulgaires, on pourra toujours, comme Mandeville, insinuer, sous une apparence plausible, les plus révoltants paradoxes. J'ai déjà fait quelques observations sur le sens du mot *raison* dans les précédents Essais [1]; j'y renvoie le lecteur.

Lorsque Hume fait dériver les distinctions morales d'un sens moral, il parle ma langue; mais je ne partage point sa pensée. Selon moi, toutes les facultés qui ont reçu du vulgaire la dénomination de *sens* sont des facultés judiciaires, et ont été regardées comme telles dans tous les temps; à mon avis donc, le sens moral est la faculté de juger en matière morale; Hume pense tout autrement; selon lui le sens moral est une faculté de sentir et non de juger, et c'est là, selon moi, pervertir l'acception des mots.

Les auteurs, qui n'aperçoivent dans l'approbation morale qu'une simple sensation, se servent très souvent du mot *sentiment* pour exprimer la sensation isolée du jugement. Je crois que c'est encore là un abus de mots. On peut, sans impropriété, appeler *sentiments moraux* nos déterminations morales; car, ou je m'abuse, ou le mot *sentiment*, dans notre langue, ne signifie jamais une pure sensation, mais un jugement accompagné de sensation. On s'en servait autrefois pour signifier toute espèce de jugement ou d'opinion; on ne l'applique plus guère aujourd'hui qu'aux opinions ou aux jugements qui produisent quelque émotion agréable ou pénible; c'est ainsi que nous disons les *sentiments d'estime*, *de respect*, *de reconnaissance*; mais je n'ai jamais entendu appeler *sentiment* la douleur de la goutte, ni aucune autre simple sensation de peine ou de plaisir.

Hume a employé le mot même de *jugement* pour ex-

[1] Essai II, chap. II. — Essai III, part. III, chap. I.

primer ce qui, d'après sa doctrine, n'est qu'une simple sensation : « Le mot de *perception*, dit-il, n'est pas moins « applicable aux *jugements* par lesquels nous distinguons « le bien et le mal moral, qu'à toute autre opération de « l'esprit [1]. » Peut-être ne s'est-il servi de cette expression que par inadvertance; car, le plus grand abus de mots qu'on puisse commettre, ce me semble, c'est d'appeler *jugement* ce qu'on tient pour une pure sensation.

Un jugement est nécessairement impliqué dans tous les termes que les philosophes et le vulgaire emploient le plus habituellement pour exprimer les opérations de la faculté morale; tels sont les mots *décision*, *détermination*, *sentence*, *approbation*, *désapprobation*, *applaudissement*, *censure*, *louange*, *blâme*. Lors donc qu'ils sont employés par Hume et par les défenseurs de sa doctrine, pour désigner de pures sensations, c'est un abus de mots évident. Si ces philosophes veulent s'exprimer avec clarté et propriété, ils doivent rejeter toutes ces expressions en parlant de morale; car, la signification qu'elles ont reçue de l'usage est contraire à celle qu'ils sont obligés de leur donner.

Ils doivent également bannir de leurs Traités de morale les expressions *doit* et ne *doit pas*, qui expriment avec propriété un jugement, mais qui ne sauraient désigner avec propriété une sensation. Hume a fait sur ces mots une observation que je citerai, et sur laquelle je présenterai quelques réflexions.

« Je ne puis m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements « une observation qu'on jugera peut-être de quelque im- « portance. Dans tous les systèmes de morale que j'ai ren- « contrés jusqu'ici j'ai toujours remarqué que pendant

[1] *Traité de la nature humaine*, part. III, page 3.

« quelque temps l'auteur procède selon la voie ordinaire « du raisonnement, et parle de Dieu et des affaires hu- « maines en se servant de la formule *est* ou *n'est pas*; « puisque tout-à-coup on est surpris de voir qu'il substi- « tue partout à ces mots, qui sont le lien ordinaire de la « proposition, ces autres mots *doit* et *ne doit pas*. Ce change- « ment presque imperceptible est cependant de la dernière « importance. Comme ces derniers mots expriment néces- « sairement quelque nouveau rapport, quelque nouvelle af- « firmation, ils devraient être accompagnés d'observations « et d'explications, et il serait bon de montrer par quel « procédé tout-à-fait inconcevable ce nouveau rapport est « déduit d'autres rapports entièrement différents. Comme « les auteurs ne prennent pas ordinairement cette précau- « tion, je me permets de la recommander aux lecteurs, et je « suis persuadé qu'elle suffit pour renverser tous les systèmes « vulgaires de morale et pour démontrer que la distinction « du vice et de la vertu n'est point exclusivement fondée « sur les rapports des objets, ni perçue par la raison [1]. »

Hume reconnaît ici que les mots *doit* et *ne doit pas* expriment un rapport ou une affirmation, mais un rapport et une affirmation qu'il regarde comme inexplicables, ou du moins comme incompatibles avec son système; il a dû en conclure qu'on ne devait pas employer ces termes en morale.

En même temps il pose deux questions, et, admettant qu'on ne peut y répondre, il demeure persuadé que ce fait suffit pour renverser tous les systèmes de morale.

Il demande d'abord qu'on explique les mots *doit* et *ne doit pas*.

Pour quiconque entend la langue il n'y a certainement

[1] *Traité de la nature humaine*, part. III, page 3.

pas de mots qui aient moins besoin d'explication. Tous les hommes n'ont-ils pas appris, dès leurs plus jeunes années, qu'ils ne doivent pas mentir, ni voler, ni jurer en vain? Mais Hume prétend qu'on n'a jamais compris ce que signifient ces préceptes, ou plutôt qu'ils sont inintelligibles; j'avoue que s'il en est ainsi tous les systèmes vulgaires de morale sont renversés; mais je me permets d'en douter.

Le docteur Johnson dit dans son dictionnaire que le mot *devoir* signifie *être obligé*, et je ne sache pas qu'on en puisse donner une meilleure explication. Le lecteur a pu voir ailleurs ce que j'ai cru nécessaire de dire moi-même sur le rapport moral exprimé par ce mot [1].

La seconde demande faite par Hume, c'est qu'on lui explique par quel procédé ce rapport est déduit d'autres rapports tout-à-fait différents.

Faire cette demande, c'est vouloir qu'on explique ce qui n'est pas. Les premiers principes de la morale ne sont point des déductions; ils sont évidents par eux-mêmes; et leur vérité, comme celle de tous les axiômes, est perçue indépendamment de tout raisonnement et de toute déduction. Quant aux vérités morales qui n'ont pas une évidence intuitive, elles sont déduites, non pas de rapports tout-à-fait différents, mais des premiers principes de la morale.

Dans une matière aussi intéressante pour le genre humain que la morale, et qui est souvent un sujet d'entretien parmi les savants et les ignorants, il y a tout lieu de croire que le mot propre ne manque point aux hommes pour exprimer leurs jugements et leurs impressions, et qu'ils les rendent sans violer les règles du langage. Par

[1] Essai III, part. III. chap. 5.

conséquent un système qui déclare impropre et contraire aux lois grammaticales le langage de toutes les nations et de tous les temps sur la morale, est par cela seul jugé, et n'a pas besoin d'autre réfutation.

Les hommes ayant toujours entendu par le mot *raison* la faculté qui a pour mission de régler non seulement nos opinions spéculatives mais aussi nos actions, on peut dire avec une propriété parfaite que tout vice est contraire à la raison, et que nous pouvons juger par la raison de ce que nous devons faire comme de ce que nous devons penser.

Mais bien que tout vice soit contraire à la raison, je pense qu'on ne définirait pas exactement le vice en l'appelant une conduite contraire à la raison, parce que cette définition s'appliquerait également à la folie, que tous les hommes distinguent du vice.

On a employé pour définir le vice d'autres phrases que je ne vois aucun motif d'adopter; on a dit que c'était une manière d'agir contraire *aux rapports des choses*, contraire *à la raison des choses*, *à la convenance des choses*, *à la vérité des choses*, *à la convenance absolue*. Ces locutions n'ont pas pour elles l'autorité de l'usage général, qui est grande en matière de langage; on les a inventées pour expliquer la nature du vice; mais c'est un but qu'elles n'atteignent pas; car, dans le sens le plus favorable qu'on puisse leur prêter, elles ne s'appliquent pas seulement aux vices, mais à tous les genres de folie et d'absurdité.

Je terminerai ce chapitre par quelques observations sur les cinq arguments que Hume a présentés sur le sujet qui nous occupe dans ses *Recherches sur les principes de la morale*.

Le *premier* c'est qu'il est impossible de citer un seul cas particulier où l'hypothèse qu'il combat devienne intel-

ligible, quelque spécieuse qu'elle puisse paraître quand on reste dans les généralités; «Et par exemple, dit-il, examinez l'ingratitude, considérez l'une après l'autre toutes les « circonstances de ce crime, et cherchez par la seule raison « en quoi consiste le démérite ou le blâme qui s'y attache, « jamais vous ne pourrez le déterminer [1]. »

Je n'ai pas besoin de suivre l'auteur à travers toutes les explications de l'ingratitude qu'il suppose que peuvent donner les adversaires qu'il combat, car je suis d'accord avec lui sur celle qu'il adopte, savoir : « Que ce crime « résulte d'une complication de circonstances qui, pré« sentées au spectateur, excitent en lui le sentiment du « blâme en vertu de la constitution de son esprit [2]. »

Il pense que c'est là une explication intelligible et vraie de l'ingratitude; je suis de son avis, et j'en conclus que l'hypothèse qu'il combat est intelligible quand on l'applique à un cas particulier.

Hume pensait sans doute que cette explication était incompatible avec l'hypothèse qu'il combattait et devait être rejetée par les partisans de cette hypothèse; il n'a pu tomber dans cette erreur, qu'en supposant accordé l'un de ces deux faits; ou que ces mots *sentiment du blâme* ne signifient qu'une sensation sans jugement; ou que tout ce qui est causé par la constitution particulière de l'esprit est nécessairement une sensation et ne saurait être un jugement. Mais ce sont deux propositions que je n'accorde point.

D'abord il me paraît évident que les mots de *sentiment* et de *blâme* impliquent l'un et l'autre un jugement, et que par conséquent l'expression *sentiment du blâme* implique

[1] *Recherches*, addition première, art. 1er.
[2] Ibid.

un jugement accompagné de sensation, et non point une sensation sans jugement.

En second lieu, toutes les opérations de notre esprit, les jugements comme les sensations, et les sensations comme les jugements, sont excitées en nous par la constitution particulière de notre esprit, qui seule nous rend capables de ces opérations.

Par cette partie de notre constitution que nous appelons *la faculté de voir*, nous jugeons des objets visibles; par cette partie de notre constitution que nous appelons le *goût*, nous jugeons de la beauté et de la difformité des objets; par cette partie de notre constitution qui nous rend capables de former des conceptions abstraites, de les comparer, et d'apercevoir leurs rapports, nous jugeons des vérités abstraites; et enfin, par cette partie de notre constitution que nous appelons *faculté morale*, nous jugeons du vice et de la vertu. Si nous supposons un être dans la constitution duquel la faculté morale n'entre pas, les sentiments du blâme et de l'approbation morale lui seront nécessairement étrangers.

Il y a donc des jugements aussi bien que des sensations qui dépendent de la constitution particulière de l'esprit; mais il faut noter cette différence remarquable entre les jugements et les sensations, que tout jugement est nécessairement vrai ou faux de sa nature, et que s'il dépend de la constitution de l'esprit que je porte tel ou tel jugement, il ne dépend pas de cette constitution que le jugement soit vrai ou faux. Ce n'est pas la constitution de l'esprit qui fait qu'une vérité est vraie; mais une certaine constitution de l'esprit est nécessaire pour que j'aperçoive cette vérité. On ne peut rien dire de pareil des sensations, parce que le vrai et le faux sont des attributs qui leur sont étrangers.

Je ne vois donc pas que l'hypothèse que notre philosophe combat soit inintelligible quand on l'applique au cas particulier de l'ingratitude, puisque l'explication qu'il nous donne lui-même et qu'il regarde comme intelligible et vraie s'accorde parfaitement avec cette hypothèse.

Le *second* argument peut se résumer en ces termes : Il faut dans la délibération morale que nous connaissions d'avance tous les objets sur lesquels elle roule, et toutes les relations que ces objets ont entre eux ; mais lorsque toutes ces choses sont connues, l'entendement n'a plus rien à faire ; le seul rôle qui nous reste c'est de sentir quelque sentiment de blâme ou d'approbation [1].

Appliquons ce raisonnement au cas particulier d'un magistrat qui rend la justice : Quand une cause est portée devant lui, il faut qu'il prenne connaissance de tous les objets qui se rapportent à cette cause, et de toutes les relations qui existent entre ces objets; cette tâche remplie, son entendement n'a plus rien à faire; le seul rôle qui lui reste c'est de sentir le juste ou l'injuste, et le genre humain s'est étrangement mépris en lui donnant le nom de *juge;* il ne fallait pas l'appeler un *juge* mais un *senteur*.

Répondons d'une manière plus directe : Quand l'homme qui délibère a pris connaissance de tous les objets et de toutes les relations dont parle Hume, il lui reste encore une question à décider, et cette question est celle de savoir si l'action sur laquelle il délibère doit ou ne doit pas être faite. Dans la plupart des cas la solution de cette question est d'une évidence intuitive pour ceux qui ont le jugement moral exercé. Dans quelques cas seulement le raisonnement peut devenir nécessaire.

[1] *Recherches*, ibid., art. 2.

De même après que le juge a pris connaissance de toutes les circonstances d'une cause, il lui reste encore à juger si le demandeur est ou n'est pas justement fondé dans sa demande.

Le *troisième* argument est puisé dans l'analogie qui existe entre la beauté morale et la beauté physique, entre le goût et le sentiment moral. Comme la beauté, dit l'auteur, n'est pas une qualité de l'objet, mais une certaine sensation dans l'ame de celui qui le contemple, de même le vice et la vertu ne sont pas des qualités de la personne qui agit, comme les langues le disent, mais des sensations dans l'ame du spectateur [1].

L'argument serait bon s'il était certain que la beauté ne fût pas une qualité de l'objet beau. Mais cette assertion est un paradoxe qui n'a d'autre fondement qu'une théorie philosophique qui n'en a pas, et un paradoxe qui répugne tellement au langage ordinaire et au sens commun de l'humanité, qu'au lieu d'être accepté sur la foi de la théorie dont il dérive, tout esprit sage doit rejeter avec lui la théorie qui a pu l'engendrer. Or, si la beauté est réellement une qualité de l'objet, et non point une simple sensation dans l'ame du spectateur, l'analogie que Hume invoque est entièrement contre lui.

« Euclide, dit-il, a parfaitement expliqué toutes les « qualités du cercle, mais nulle part il n'a dit un mot « de sa beauté. La raison en est évidente, la beauté « n'est point une qualité du cercle [2].»

Par *qualités du cercle* l'auteur entend, sans doute, les propriétés de cette figure, et alors ce passage contient deux erreurs.

[1] *Recherches*, ibid., art. 3.

[2] Ibid.

et ne dépendent aucunement des facultés intellectuelles; 4° Comme la vertu est une fin dernière, qu'elle est désirable pour elle-même, indépendamment de toute récompense ultérieure, uniquement par la satisfaction immédiate qu'elle porte avec elle, il faut qu'il y ait en nous quelque sentiment dont elle soit l'objet, il faut qu'il y ait un sens, un tact, un goût intérieur, quelque nom qu'on lui donne, qui distingue le bien et le mal moral, qui embrasse l'un et rejette l'autre [1].

J'accède entièrement à la première de ces propositions. Les fins dernières de nos actes sont ce que j'ai appelé *principes d'action;* j'ai tâché de les énumérer, et je les ai divisées en principes mécaniques, principes animaux et principes rationnels d'action [2].

La seconde proposition a besoin de quelque explication. Elle signifie, je suppose, qu'une fin dernière ne peut être poursuivie en vue d'une autre fin; car la raison d'une action ne signifie rien autre chose que la fin pour laquelle on agit; et la raison de la fin d'une action ne voudrait rien dire qu'une seconde fin à laquelle la première serait subordonnée, et relativement à laquelle elle ne serait plus qu'un moyen.

Il devient évident que tel est le sens de cette proposition si l'on jette les yeux sur le raisonnement que l'auteur présente pour l'appuyer : « Demandez à un homme *pour-« quoi il prend de l'exercice?* c'est, dira-t-il, *pour sa santé.* « Si vous lui demandez *pourquoi il désire la santé?* il vous « répondra sur-le-champ que c'est *parce que la maladie « est un état douloureux.* Si vous poussez plus loin vos « questions, et que vous lui demandiez *pourquoi il hait*

1. *Recherches*, ibid., art. 5.

2. Essai III.

« *la douleur?* il est impossible qu'il vous en donne la rai-
« son; cette aversion est une fin dernière qui n'a sa rai-
« son dans aucun autre objet [1]. » Motiver une fin dernière par la raison, ce serait donc montrer une autre fin, pour laquelle cette fin dernière serait désirée et poursuivie. Il est certain que dans ce sens une fin dernière ne peut avoir sa raison dans la raison, parce qu'une fin dernière cesserait de l'être si on la poursuivait en vue d'une autre fin.

Je suis donc d'accord avec Hume sur la seconde proposition, qui d'ailleurs est impliquée dans la première.

La troisième proposition porte que les fins dernières n'ayant d'autre titre que leur conformité immédiate avec les sentiments et les affections de l'espèce humaine, ne dépendent aucunement des facultés intellectuelles.

Par *sentiments* l'auteur doit entendre ici des sensations sans jugement, et par *affections*, des affections qui n'impliquent aucun jugement; car, à coup sûr, une opération qui impliquerait jugement, ne pourrait être indépendante des facultés intellectuelles.

Cela posé, je ne puis donner mon assentiment à cette proposition.

Hume semble croire qu'elle est impliquée dans la précédente ou qu'elle en est une conséquence nécessaire, et que, parce qu'une fin dernière ne peut avoir sa raison dans la raison, c'est-à-dire, ne peut être poursuivie pour une fin étrangère, elle ne peut pas dépendre des facultés intellectuelles. Or, je nie cette conséquence, et la trouve tout-à-fait illégitime.

Non seulement je pense qu'elle ne résulte pas de la proposition précédente, mais j'estime qu'elle est contraire à la vérité.

[1] *Recherches*, ibid., art. 5.

La reconnaissance peut être la fin dernière d'une action, personne ne le conteste; or la reconnaissance implique le jugement et la croyance qu'on a reçu quelque faveur; elle n'est donc point indépendante des facultés intellectuelles. Le respect pour un caractère honorable peut être la fin dernière d'une action, cela n'est pas moins évident; or, le respect implique nécessairement le jugement du mérite qui est son objet; le respect n'est donc point indépendant des facultés intellectuelles.

Je me suis efforcé de montrer dans mon troisième Essai, qu'indépendamment des principes animaux qui impliquent volonté et intention mais non jugement, il y a aussi dans la nature humaine des principes rationnels d'action, ou, ce qui revient au même, des fins dernières qui ont porté ce titre dans tous les temps, et qui ne tiennent pas seulement de l'autorité du langage le droit de le porter, mais qui le tiennent aussi de ce fait qu'ils ne peuvent exister que dans des êtres raisonnables, et, qu'indépendamment de l'intention et de la volonté, ils impliquent encore nécessairement le jugement ou la raison.

Donc, jusqu'à ce qu'on ait prouvé qu'une fin dernière est nécessairement indépendante des facultés intellectuelles, cette troisième proposition et toutes celles qui en dérivent tombent d'elles-mêmes.

La dernière proposition affirme avec raison que la vertu est une fin dernière désirable pour elle-même; d'où il résulterait nécessairement, si la troisième proposition était vraie, que la vertu ne dépend aucunement des facultés intellectuelles; mais comme la troisième proposition n'est ni accordée, ni prouvée, la conclusion reste sans appui dans l'argument.

Je n'aurais pas jugé qu'il valût la peine d'insister si long-temps sur cette controverse si je n'avais regardé

comme importantes les conséquences qui découlent de l'opinion que je combats.

Si ce que nous appelons *jugement moral* n'est pas un jugement réel, mais une simple sensation, il s'ensuit que les principes de la morale que nous avons l'habitude de considérer comme des lois immuables auxquelles sont soumis tous les êtres intelligents, n'ont d'autre base que la constitution arbitraire de l'esprit humain; d'où il résulterait que, par le seul effet d'une modification dans notre constitution, ce qui est immoral pourrait devenir moral, la vertu se transformer en vice et le vice en vertu; d'où il résulterait encore que des êtres différemment constitués pourraient avoir, selon la variété de leurs sensations, des mesures différentes et même opposées du bien et du mal moral.

Une autre conséquence de cette opinion c'est que nous ne pourrions conclure des idées que nous avons de la moralité à celles que la divinité peut s'en former, ce qui ruinerait toute religion, et renverserait le plus ferme appui de la vertu.

Il y a plus, cette opinion tend à infirmer l'existence de tout attribut moral dans la divinité, puisque rien d'arbitraire, rien de mobile ne peut entrer dans la nature d'un être éternel, immuable et nécessaire. Hume est parfaitement conséquent à ses principes lorsqu'il soutient que jamais on ne démontrera les attributs moraux de l'Être suprême, alors même qu'on démontrerait ses attributs métaphysiques.

Si, au contraire, ce que nous appelons jugement moral est un jugement vrai et réel, les principes de la morale reposent sur la base immuable de la vérité, et ne peuvent varier avec la constitution des êtres qui jugent. Il peut exister et il existe des êtres qui n'ont pas la fa-

culté de concevoir les vérités morales ou de discerner l'excellence de la vertu, tout comme il y en a qui sont incapables de comprendre les vérités mathématiques; mais ni la faiblesse ni les erreurs de l'intelligence ne peuvent faire que ce qui est vrai devienne faux.

S'il est vrai que la piété, la justice, la bienveillance, la sagesse, la tempérance, le courage, soient de leur nature les plus nobles et les plus aimables qualités de l'homme, s'il est vrai que le vice soit honteux en lui-même et mérite la désapprobation et le mépris, ces vérités ne peuvent être cachées à celui dont l'intelligence est infinie, dont le jugement est toujours conforme à la vérité, et qui, nécessairement, apprécie toute chose à sa véritable valeur.

Nous sommes assurés que le souverain juge de l'univers fera ce qui est juste; il a donné aux hommes, dans la mesure nécessaire, la double faculté de percevoir le bien et le mal moral et d'apprécier le mérite et le démérite qui les accompagnent, et tout démontre qu'il ne peut y avoir dans l'homme ni idée vraie, ni excellence réelle qui ne soit aussi dans son créateur.

Nous avons donc le droit de conclure que ce même bien et ce même mal que nous ne connaissons qu'en partie et n'apercevons que par fragments, Dieu le connaît tout entier et l'embrasse dans son ensemble; que l'excellence morale que nous admirons chez quelques-unes de ses créatures est une image affaiblie, mais vraie, de l'excellence morale essentielle à sa nature; enfin, qu'en suivant le sentier de la vertu, l'homme obéit à sa destination, se rapproche de son créateur et acquiert des titres légitimes à la bienveillance divine.

TABLE.

ESSAIS SUR LES FACULTÉS ACTIVES DE L'HOMME.

ESSAI III. DES PRINCIPES D'ACTION.

ESSAI IV. DE LA LIBERTÉ DES AGENS MORAUX.

ESSAI V. DE LA MORALE.